image
not
available







Ritter's Preisschrift

über die

Philosophie des Cartesius und Spinoza und ihre gegenseitigen Berührungspunkte.

Welchen Einfluß hat die Philosophie des Cartesius auf die Ausbildung der des Spinoza gehabt, und welche Berührungspunkte haben beide Philosophien mit einander gemein?

Nebst einer Zugabe:

Ueber die

Bildung des Philosophen

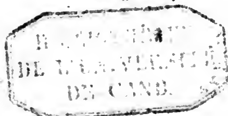
durch die

Geschichte der Philosophie.

Von

Heinrich Ritter.

Leipzig und Altenburg:
F. A. Brockhaus.
1817.



Vorrede.

Die Veranlassung zu der kleinen Schrift, welche der Titel zuerst nennt, gab eine Preisaufgabe der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Dem Verfasser wurde am 3ten Juli 1815 in einer Sitzung der Akademie für seine Arbeit der einfache Preis als Accessit zuerkannt. Er glaubt dafür der Akademie nicht besser seinen Dank bezeugen zu können, als indem er in seinem Streben nach wissenschaftlicher Ausbildung fortfährt; deswegen hat er seine Arbeit einer neuen Durchsicht unterworfen, und er schmeichelt sich, daß diese dadurch in wesentlichen Punkten werde gewonnen haben. Dessen ungeachtet kann er sich nicht verhehlen, daß seine Arbeit immer noch als Bruchstück erscheint, und er unterwirft sich aus freier Ueberzeugung jedem Tadel, der ihn deswegen tref-

sen könnte. In dem Bewußtsein einer solchen stückweisen Ausarbeitung hat er auch einige unverhältnißmäßig breite Untersuchungen stehen lassen, die ihm für sich nicht ganz unnütz schienen; er hofft aber einst, wenn ihm ein größerer Umfang von Hülfsquellen und Kenntnissen bei gehöriger Muße gegeben sein sollte, und ihn dann seine Neigung zu dem jetzt Begonnenen zurückführt, das, was noch einzeln und in Bruchstücken dasteht, in dem ihm gebührenden innern und äußern Zusammenhange auszuführen.

Noch mehr bedarf der Verfasser einer Entschuldigung über die Zugabe, welche nur in einer ganz zufälligen Verbindung mit der erstern Schrift steht. Die ersten Grundzüge davon entwarf er, um sie als eine Art von Einleitung jener Schrift vorauszuschicken; da sie aber das Maaß einer sol-

chen überschritten, so mußten sie zum Theil verkürzt, zum Theil zurückgeschoben werden. Sehr natürlich aber war es wohl, daß sie in einer neuen Gestalt sich wieder bei ihm bildeten; jeder Mensch wünscht sich über die Zweckmäßigkeit seines Strebens Rechenschaft abzulegen, und wenn er sich öffentlich zeigt, kann es auch nicht unangemessen sein, öffentlich den Gesichtspunkt anzudeuten, aus welchem er seine Bemühungen betrachtet wünscht.

Für einen jungen angehenden Schriftsteller ist es höchst niederschlagend das Geständniß, daß er mit Bruchstücken auftrete; und doch findet sich in diesem Falle der Verfasser. Bruchstücke verlangen ein angestrengtes Nachdenken von dem Leser, damit dieser das Fehlende ergänze; ein solches Nachdenken zu fordern, ist nun wohl der be-

rechtigt, welcher durch andere Beweise seines Geistes vermuthen läßt, daß auch in dem, was er als Bruchstück hinwirft, Belohnung für die Arbeit zu erwarten sei; aber wie soll der junge Schriftsteller die Aufmerksamkeit auf seine Bruchstücke lenken? Die nachsichtige Beurtheilung der Königl. Akademie zu Berlin kann den Verfasser über das Schicksal der zuerst genannten Abhandlung beruhigen; was aber die andere betrifft, so muß er der Hoffnung leben, daß seine Bitte, auch diese nicht ganz zu übersehen, nicht völlig ohne Erfolg bleiben werde.

Mit Bruchstücken fängt unser Wissen an, und erhebt sich aus ihnen allmählig zur zusammenhängenden Wissenschaft; sollen wir die ersten Anfänge einer Wissenschaft ganz verachten?

Zerbst, den 1sten Mai 1816.

Spinoza's Lehre hat, wie allgemein bekannt ist, Veranlassung zu literarischen Streitigkeiten gegeben, die wenigstens dadurch merkwürdig sind, daß sie die Aufmerksamkeit der deutschen Gelehrten auf diesen Philosophen wandten, der, so schien es, vor der Entstehung dieser Streitigkeiten wenig beachtet wurde. Wie lebhaft dieser Streit aber auch geführt ward, so hatte er doch nur die Folge, die gewöhnlich aus solchen Streitigkeiten hervorzugehen pflegt, daß er seinen Gegenstand nicht etwa in ein klares Licht setzte, sondern die Verwirrung über ihn mehrte. Daher ist es nun entstanden, daß bis jetzt immer noch die Meinungen über diesen Philosophen sehr getheilt sind, so daß man nicht einmal einig ist über den Inhalt seiner Lehre, obgleich diese uns von ihm in einem vollständigen Systeme ist hinterlassen worden. Dieses scheint nun freilich auf eine große Unverständlichkeit dieses Systems an sich zu deuten, wie denn auch oft genug über seine Dunkelheiten ist geklagt worden; aber die Ursach dieser verschiedenen Ansichten über Spinoza möchte doch wohl noch mehr darin liegen, daß man nicht aus dem reingeschichtlichen Triebe zu ihm

trat, sondern schon mit vorgefaßter Meinung, entweder in den frühern Zeiten fast wie zu einem abgeschmackten aber gefährlichen, oder in den folgenden Zeiten wie zu einem strengwissenschaftlichen Gottesläugner, oder endlich auch von der Ansicht des Philosophen in voraus eingenommen, weil man bei ihm das Höchste und Wahrste der Wissenschaft zu finden hoffte. Sehr zu wünschen also bleibt es, daß man endlich aus rein geschichtlichen Zwecken sich zu diesem Philosophen wende, und jeder wird gestehen, daß hierzu einer der ersten, ja einer der wichtigsten Schritte geschehen sei, indem eine Untersuchung eingeleitet wird über den Einfluß der damals herrschenden Cartesianischen Philosophie auf des Spinoza Ansichten und die Darstellung seiner Lehren. Denn es bedarf gewiß keiner weitläuftigen Auseinandersetzung, um zu überzeugen, daß um den Geist eines Schriftstellers zu erkennen, nichts behülflicher sei, als die Kenntniß der Lehren und Schriften, die auf seine Bildung einen bedeutenden Einfluß gehabt haben. Denn wie der Geist des Menschen in sich zwar nicht zur Erkenntniß gelangt durch eines andern Lehre, sondern nur frei aus sich gebärt das, was das Innerste seines Wesens ausmacht, so ist er in der Zeit doch abhängig von den äußern Einflüssen, die ihm zur Geburt verhelfen durch Anregung dessen, was in ihm sich frei erzeugt; und so entsteht es, daß man in dem Schüler wieder erkennt die Punkte, welche der Lehrer in ihm zu erwecken und zu beleben verstand. Aber noch wichtiger, wenigstens im Aeußern bemerkbarer und von größerem Umfange, ist der Einfluß des Lehrers auf den Schüler, des Vorgängers

auf den Nachfolger, in Hinsicht auf die Darstellung, die zeitlichen Bedingungen mehr unterworfen ist, als die Erkenntniß des Wahren an sich; in der Mittheilung wird die Erkenntniß beschränkt sowohl durch die eigne Gewöhnung des Ausdrucks, als durch das Streben, denen verständlich zu seyn, die uns hören. Wenn nun, wie bei Spinoza vorausgesetzt wird, die Sprache eines Philosophen dunkel und das Verständniß seines Systems schwierig ist, so können wir zur Wegräumung dieser Schwierigkeit nichts vortheilhafteres unternehmen, als uns die Kenntniß verschaffen von dem, was als Lehre Einfluß auf die Richtung seines Geistes und was als Sprache Einfluß auf den Ausdruck seiner Lehren haben konnte. Bei solchen Mitteln wird es uns dann, vorausgesetzt, daß unser Geist wirklich fähig ist, die Wahrheit in ihrer Hülle zu erkennen, nicht fehlen können, daß wir zu einer richtigen Einsicht über die Lehren eines Schriftstellers gelangen.

Was die Lehren des Spinoza betrifft, so ist es von jeher anerkannt worden, daß sie in ihren Grundlagen von den Ansichten des Cartesius ausgingen, wenn sie gleich in ihren Endurtheilen sehr verschieden von diesen seyn sollten. Dafür spricht das Streben des Spinoza, sich mit der Cartesianischen Philosophie näher vertraut zu machen, dafür, daß er die Ausbreitung dieser Philosophie selbst begünstigte, sie andern mittheilte und die Lehren des Cartesius selbst in eine noch strengere Ordnung brachte, woraus seine Schrift: „Principia philosophiae Cartesianae" entstand; cf. epist. 9., dafür endlich die Meinung aller seiner Zeitgenossen, von denen ich hier

nur eine Stelle des Leibnitz anführe, die dafür das gültigste Zeugniß enthält. (Leibnitz in otio Hannov. 1718, pag. 83: aussi peut on dire, que Spinoza n'a fait que cultiver certaines semences de la philosophie de Mr. Descartes, de sorte que je crois, qu'il importe effectivement pour la religion et pour la piété, que cette philosophie soit chatiée par le retranchement des erreurs, qui sont mêlées avec la verité.) Klar wird es daher aus dem Obigen erscheinen, daß zur Aufhebung der Schwierigkeiten im Verständnisse des Spinoza unser Unternehmen, den Einfluß des Cartesianismus auf die Lehren des Spinoza zu zeigen, sehr dienlich sein müsse.

Zu diesem Zwecke schien es uns nöthig, zuvörderst eine Darstellung beider Systeme, von denen hier die Rede ist, in ihren Hauptzügen zu unternehmen, wobei wir uns immer so nahe als möglich an der Darstellung der Philosophen selbst halten werden, um den Verdacht irgend einer verfälschten oder verschobenen Ansicht in der weitesten Ferne zu vermeiden. In der Darstellung des Cartesianischen Systems sind wir vorzüglich seiner Schrift: „de prima philosophia" gefolgt; (die Citate sind nach der Frankfurter Ausgabe seiner philosophischen Schriften, 1692, 4.) was die Darstellung des Spinozistischen Systems betrifft, so ist es kaum nöthig zu bemerken, daß wir der Ethik als der einzigen Schrift gefolgt sind, welche sein vollständiges System enthält.

Cartesius geht von Zweifeln aus und zwar von solchen vorzüglich, welche durch die Trüglichkeit der

Sinne in uns erregt werden; bei Allem nämlich, was uns als wahr und einleuchtend erscheint, kann doch immer noch gefragt werden, ob wir nicht getäuscht würden; und unserer tiefsten Ueberzeugung ist noch die Frage entgegenzusetzen, ob nicht ein allmächtiges Wesen, Gott, uns habe betrügen wollen? so daß auf diese Weise überhaupt nichts in unserm Denken unbezweifelt bleibt. De prim. phil. med. I. Einer Ueberzeugung können wir jedoch nicht entgehen, wir mögen uns auch anstellen wie wir wollen, nämlich der Ueberzeugung von unserm eigenen Sein. Das Denken kann vom menschlichen Sein nicht getrennt werden, und ich bin also ein denkendes Ding. Die Erkenntniß von meinem Sein ist also gewisser, bestimmter und deutlicher als jede Erkenntniß vom Sein eines Dinges außer mir, denn alle Dinge außer mir werden nur erkannt, indem der Verstand das Vermittelnde ist zwischen mir und dem Gegenstande meines Denkens, während der Verstand als das denkende Princip sich selbst unmittelbar erkennt. Medit. II. Die Begriffe, welche mir Substanzen darstellen, haben mehr objective Realität, als die, welche sich nur auf Accidenzen beziehen; eben so enthält der Begriff des realsten Wesens, Gottes, mehr Realität, als der Begriff endlicher Substanzen. Durch das natürliche Licht in uns ist aber klar, daß wenigstens so viel in der Ursache seyn müsse, als in der Wirkung, welches nicht nur von den äußern Ursachen und Wirkungen gilt, sondern auch von den Begriffen und ihren außer ihnen liegenden Gegenständen; denn wenn ich annähme, daß sich im Begriffe etwas befände, was nicht in seinem Gegen-

stande, so wäre dieß ein aus dem Nichts entstandenes Etwas; wenigstens muß dieß bei den ersten und vorzüglichsten Begriffen der Fall sein, denn diese können immer nur die Wirkung ihrer Gegenstände sein, weil, wenn auch ein Begriff aus dem andern entstehen kann, dieß doch ins Unendliche fort unmöglich ist. Durch das natürliche Licht also ist es klar, daß die Begriffe zwar weniger, aber nicht mehr enthalten können, als ihre Gegenstände. Daraus kann man nun schließen, daß wenn die Realität eines meiner Begriffe so groß ist, daß er weder im gleichen oder im höhern Grade in mir vorhanden, noch daß ich selbst die Ursach des Begriffs in mir sein kann, nothwendig dann außer mir noch eine Ursach des Begriffs in mir sein müsse. Die Eigenschaften, welche im Begriffe Gottes liegen, sind nun aber von der Art, daß ich sie nicht in mir erkennen kann, und deswegen muß also Gott wirklich sein. Wenn ich ferner nach der Ursach meines Daseins frage, so komme ich hier ebenfalls auf Gott zurück. Denn wenn ich von mir selbst geschaffen wäre, so würde ich mir auch alle Vollkommenheiten gegeben haben, welche ich kenne, denn es ist leichter, mir die Accidenzen zu geben, als die Substanz; wenn mich aber ein anderer geschaffen hat, welches ich annehmen muß, weil ich nicht alle Vollkommenheiten besitze, die ich kenne, so hat sich entweder dieser auch selbst geschaffen, oder nicht; im ersten Fall hat er sich alle Vollkommenheiten gegeben, die er kennt; im andern Falle muß man aber wieder auf eine andere Ursach zurückgehen, und so fernerhin fort, bis man endlich auf eine Ursach seiner selbst kommt, welche sich also auch alle

Vollkommenheiten gegeben haben muß, die sie kennt. Diese können aber nicht geringer sein, als die Vollkommenheiten, welche wir kennen; denn sie muß ja uns zugleich die Kenntniß dieser Vollkommenheiten gegeben haben. Nun nennen wir aber das Wesen, welches alle diese Vollkommenheiten in sich begreift, Gott, folglich muß diese erste Ursach Gott sein. Medit III.; respons. ad sec. obj. pag. 73. prop. 3. Einen dritten Beweis für das Sein Gottes führt Cartesius so: es ist gleich, ob man sagt, daß etwas im Begriff eines Dinges liege, oder ob man sagt, daß dieses von ihm wahr sei; im Begriffe des allerrealsten Wesens kann ich das Sein aber nicht vom Wesen trennen, wie bei den Begriffen aller andern Dinge, denn das Sein ist ja auch eine Vollkommenheit, die dem allervollkommensten Wesen nicht fehlen darf, folglich ist es wahr, wenn man von Gott sagt, daß er sei. Medit. V.; respons. ad sec. obj. prop. 1. pag. 73; princ. phil. pars I. § 14.; de method. pag. 19. 20. Was die Natur der Gottheit betrifft, so bestimmt sie Cartesius dahin, daß Gott eine denkende Substanz ohne Körperliches sei. Princip. phil. I. § 54. de meth. pag. 19. Das Verhältniß Gottes zu den endlichen Dingen bestimmt er nur so weit, daß er die Ursach derselben sei und daß sie in jedem kleinsten Zeittheile ihr Sein von ihm erhielten. Medit. III. pag. 20; respons. in sec. obj. pag. 77. ax. 2; princip. phil. I. § 21; de method. pag. 19. Sobald ich nun des Daseins Gottes gewiß bin, finde ich auch, daß er mich nicht könne betrügen wollen; denn der Wille zu betrügen setzt Schwäche oder Bosheit voraus,

also eine Unvollkommenheit, welche Gott nicht zugeschrieben werden kann. In mir aber liegt eine Urtheilskraft, die mir Gott gegeben hat, und folglich werde ich auch nicht irren können, wenn ich sie recht gebrauche. Die Ursach des Irrthums im Menschen liegt aber in der Verbindung der Beschränktheit unserer Urtheilskraft mit der Unbeschränktheit des menschlichen Willens, vermöge welcher der Mensch noch über die Schranken seiner Urtheilskraft hinaus urtheilen will. Medit. IV. Daraus aber, daß Gott uns nicht könne täuschen wollen, folgt auch, daß die uns von Gott gegebene Erkenntnißkraft keinen Gegenstand begreifen könne, der nicht wahr wäre, insofern er von ihr begriffen, d. h. klar und bestimmt erkannt wird. Princip. phil. I. §. 30.

Alles daher, was mir die Sinne klar und bestimmt vorführen, kann mich nicht täuschen, denn es übersteigt nicht die Schranken meiner Urtheilskraft; das also, was ich klar und bestimmt von einander getrennt erkenne, das ist auch von einander getrennt. Da ich nun einen deutlichen Begriff von mir als einem denkenden Wesen habe, eben so aber auch von meinem Körper als einem ausgedehnten Wesen, so folgt daraus, daß mein Körper von mir getrennt ist und ich ohne ihn bestehen kann; dennoch aber bin ich mit ihm so innig verbunden, daß ich eine Einheit mit ihm ausmache. Die Sinnlichkeit in mir ist eine passive Eigenschaft, welche also eine äußere Ursach voraussetzt und so mich von dem Dasein körperlicher Dinge außer mir überzeugt. Medit. VI.

Spinoza hingegen geht in seinem Systeme aus von dem Begriffe der Substanz, welche ein Sein durch sich,

also ihre eigene Ursach ist. Zwei Substanzen derselben Natur kann es nicht geben, denn sie würden nur nach ihren Attributen oder ihren Affectionen unterschieden werden können. Im erstern Falle sind sie nicht derselben Natur, im andern Falle würden sie an sich nicht unterschieden werden können, denn die Affectionen sind den Substanzen nicht wesentlich. Die Ursach muß von derselben Natur sein wie die Wirkung, und deswegen kann nicht eine Substanz die Ursach der andern sein, welches auch schon im Begriffe der Substanz geradezu liegt. Aus demselben Grunde muß die Substanz unendlich sein, denn jedes Endliche kann nur von einem Dinge derselben Natur begrenzt werden. Diese unendliche Substanz nennen wir Gott. S. Eth. l. def. 3, prop. 3, 5, 6 cum coroll.; prop. 8, 11. Im Begriffe der Unendlichkeit Gottes liegt, daß es außer ihm keine Substanz geben könne, daß Gott und seine Attribute untheilbar seien, daß Alles, was ist, in Gott sei und außer ihm nichts sein oder gedacht werden könne; deswegen wird Gott als die bleibende, nicht aber vorübergehende Ursach der Welt erkannt. Eth. l. prop. 12, 13, 14, 15, 18. Gott handelt allein aus den Gesetzen seiner Natur, also frei, denn frei ist der, welcher nur nach der Nothwendigkeit seiner Natur handelt; unrichtig wäre es aber zu sagen, Gott handle allein nach der Freiheit seines Willens, denn Wille und Verstand, welche nicht von einander zu trennen sind, kommen nicht der Gottheit, sondern nur den einzelnen Dingen zu. Eth. l. def. 7; prop. 17 cum schol.; prop. 31. Was aus einem Attribut der Gottheit oder einer ihrer

nothwendigen und unendlichen Modificationen fließt, muß auch nothwendig und unendlich sein. Gott ist nicht allein die bewirkende Ursach des Daseins der Dinge, sondern auch ihres Wesens; daher sind die einzelnen Dinge nichts anderes, als die Affectionen der Gottheit oder die Modus, durch welche die Attribute Gottes auf bestimmte Weise ausgedrückt werden: jedes besondere oder endliche Ding von bedingtem Sein kann aber nicht sein oder zum Handeln bestimmt werden, außer von einer andern endlichen oder bedingten Ursach, und so in's Unendliche. Eth. I., prop. 21, 22, 25 cum coroll. 28. Das Denken so wie die Ausdehnung sind zwei von den unendlichen Attributen der Gottheit; die körperliche Substanz kann aber auf zwei Arten von uns betrachtet werden, entweder von der Einbildungskraft als theilbar, oder von dem Verstande als Attribut der Gottheit und also als untheilbar. Eth. I. schol. prop. 15; II., prop. 1, 2. Gott hat nothwendig einen Begriff sowohl seines Wesens als aller Dinge, welche nothwendig aus ihm folgen, und dieser Begriff Gottes kann, so wie Gott selbst, immer nur einer sein; aber er entsteht unabhängig von seinem Gegenstande und hat zur Ursach nur Gott, sofern er als denkendes Ding betrachtet wird. Eth. II., prop. 3, 4. Die Modus eines Attributs haben Gott zur Ursach, sofern er unter diesem Attribute gedacht wird; aber die Ordnung und Verbindung der Begriffe ist dieselbe, wie die Ordnung und Verbindung der körperlichen Dinge, so daß in jeder Reihe des Daseins, sowohl unter den denkenden als unter den ausgedehnten Dingen, dieselben Einzelheiten, Veränderun-

gen und Verschiedenheiten Statt finden müssen. Eth. II. prop. 6; prop. 7. Die Verschiedenheiten unter den körperlichen Dingen entstehen nicht in Ansehung der Substanz, denn diese ist bei allen gleich, sondern nur in Ansehung ihrer Bewegung und Ruhe, ihrer Langsamkeit und Schnelligkeit, und in derselben Art müssen auch die Verschiedenheiten der denkenden Dinge sein. Eth. II., schol. prop. 13, lemma 1. Das Sein des Menschen schließt nicht Nothwendigkeit in sich ein, also ist der Mensch keine Substanz, sondern nur eine Affection, ein Modus, welcher die Natur Gottes auf eine bestimmte Weise ausdrückt. Eth. II., prop. 10. Das Sein des menschlichen Geistes ist nichts anderes, als der Begriff eines endlichen wirklich seienden Dinges oder des menschlichen Körpers, und dieser Begriff muß auch alles enthalten, was im menschlichen Körper durch Bewegung und Ruhe, Langsamkeit und Schnelligkeit verschieden bestimmt und wirklich ist. Eth. II., prop. 10, 11, 12, 13 cum schol. Der menschliche Körper ist so, wie wir ihn fühlen; er ist sehr zusammengesetzt und vieler Bewegungen fähig, ohne seine Natur zu verändern, daher muß auch der menschliche Geist mannichfacher Vorstellungen bei demselben Bewußtsein fähig sein. Eth. II., coroll. prop. 13; schol. ejusd. prop.; prop. 14, 15. Im menschlichen Geist sind die Begriffe aller Affectionen des menschlichen Körpers und wenn also der menschliche Körper auf eine solche Art afficirt wird, welche die Natur eines andern Körpers einschließt, so wird der menschliche Geist auch den Begriff dieses Körpers haben, doch nur in dem Begriffe der Affection seines Körpers, so

daß die Begriffe, welche wir von den äußern Dingen haben, mehr die Beschaffenheit unseres als anderer Körper ausdrücken. Eth. II., prop. 16. c. coroll. Durch diese Affectionen allein erkennt auch der Mensch seinen Körper, denn der Begriff des Körpers für sich ist zwar in Gott, aber nur sofern er von einem Begriffe afficirt gedacht wird, nicht sofern er den menschlichen Geist ausmacht; und daher kommt es denn auch, daß wir keinen vollkommenen Begriff von unserm Körper haben. Eth. II, prop. 19, 24. Auf dieselbe Art, wie der menschliche Geist den Begriff der Affectionen seines Körpers hat, hat er auch den Begriff von diesen Begriffen, und erkennt sich selbst nur nach diesen Begriffen, so daß wir eben so wenig einen vollkommenen Begriff von unserm Geiste, als von unserm Körper haben. Eth. II, prop. 22, 23. Alles, was jedem gemein und im Theile so gut, als im Ganzen ist, kann nur auf eine vollkommen entsprechende Weise begriffen werden; denn solches wird nothwendig in Gott auf eine vollkommene Weise sein, sofern er den menschlichen Geist ausmacht, oder sofern er die Begriffe hat, welche im menschlichen Geiste sind. Eth. II, prop. 38. Hieraus entsteht eine doppelte Art des Erkennens: 1) das Erkennen der Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur, d. h. sofern der Geist von außen, nämlich durch das zufällige Begegnen der Dinge oder durch die Affectionen seines Körpers zur Betrachtung der äußern Dinge bestimmt wird; diesem Erkennen liegen immer nur unklare und unbestimmte Begriffe zum Grunde, weil nach dieser Art der Geist in den äußern Affectionen das Wesen der äußern Dinge nicht

rein, sondern zugleich mit dem Wesen seines Körpers und der Theile seines Körpers vermischt erkennt; Eth. II, prop. 25, 27, 28, 29. c. schol.; schol. II. prop. 40; prop. 41, 42. 2) das Erkennen der Dinge nach der Vernunft und der Anschauung, d. h. sofern der Geist von innen durch die Betrachtung aller Dinge zugleich und durch Auffassen dessen, was allen gemein ist, zur Erkenntniß des Wesens der Dinge gelangt; der höchste Grad dieser Erkenntniß ist die Erkenntniß durch Anschauung, d. h. dadurch, daß aus der Erkenntniß des Allgemeinsten oder der Attribute der Gottheit das, was in ihnen liegt, abgeleitet wird; diese Art der Erkenntniß ist nothwendig wahr, weil alles was jedem gemein ist, nur auf eine vollkommen entsprechende Art kann aufgefaßt werden; sie hat das Kennzeichen der Wahrheit in sich, sie betrachtet die Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig und ewig. Eth. II, schol. 2, prop. 40; prop. 41, 42, 43, 44 cum coroll. 2; schol. prop. 47. Der Irrthum entsteht nun natürlich nur nach der ersten Art der Erkenntniß; aber er liegt nicht in etwas Wirklichem, sondern nur in dem Mangel, welchen die nicht vollkommen entsprechenden und verworrenen Begriffe in sich schließen. Eth. II, prop. 32, 33, 34. Der Wille ist im Menschen nicht etwas vom Verstand Getrenntes, sondern nur das Bejahen oder Verneinen des Verstandes selbst; der Verstand selbst aber ist nicht etwas für sich Bestehendes, sondern nur der Inbegriff der einzelnen Begriffe, die auf eine nothwendige Weise aus einander folgen, so daß der Wille nicht frei, sondern nothwendig ist. Eth. II, prop. 36, 48, 49. Auf dieser Ansicht von Verstand und

Willen des Menschen beruht die ganze Sittenlehre des Spinoza, in deren einzelne Theile hier einzugehen überflüssig sein würde, da sie bei Vergleichung der Cartesianischen und Spinozistischen Philosophie nicht in Betrachtung kommen kann. Die leitenden Grundbestimmungen derselben sind folgende: der menschliche Geist ist theils thätig, theils leidend: insofern er vollkommen entsprechende Begriffe hat, ist er thätig; insofern er nicht entsprechende oder verworrene Begriffe hat, ist er leidend. Jedes Ding strebt darnach, in seinem Zustande zu beharren, und dieses Streben ist nichts anderes, als sein Wesen; der Trieb, welcher daraus im Menschen entsteht, wenn er auf den Geist allein bezogen wird, Wille, wenn er auf den Geist und Körper bezogen wird, Begierde; insofern die thätige Kraft des menschlichen Geistes erweitert oder eingeschränkt wird, empfinden wir Freude oder Traurigkeit, und aus diesen verschiedenen Zuständen des menschlichen Geistes entstehen die Affecten. Eth. pars tertia: de affectibus. Unsere geistigen Zustände können auf eine doppelte Art entstehen, entweder nach den Gesetzen unserer äußern Natur, oder nach den Gesetzen unseres Geistes. In dem erstern Falle haben wir verworrene Begriffe oder wir sind leidend; in dem andern haben wir vollkommen entsprechende Begriffe, oder wir sind thätig. Die leidenden Zustände des menschlichen Geistes können theils gut, theils böse sein; die thätigen Zustände aber sind immer gut, und deswegen ist es vorzüglich nützlich, die Vernunft, als die Quelle dieser Zustände, zu vervollkommnen und sie zu der anschauenden Erkenntniß Gottes zu

führen, in welcher der Seele höchstes Glück oder ihre Seligkeit besteht. Doch ist der menschliche Geist abhängig von den äußern Affectionen seines Körpers und insofern den Gesetzen der äußern Natur unterworfen und der Gewalt der Affecten. Eth. pars quarta: de servitute humana. Von dieser Gewalt aber kann er sich befreien, indem er die verworrenen Begriffe, woraus die Affecten entstehen, durch die Kraft der Vernunft und das Anschauen Gottes zu klaren und deutlichen Begriffen erhebt und dadurch zur höchsten Tugend und zum höchsten Gute gelangt. Eth. pars quinta: de libertate humana.

Wenn wir zum Anfange unserer Untersuchungen in ihren Bestrebungen die beiden verschiedenen Darstellungen der Philosophie, von welchen hier die Rede ist, vergleichen sollen, so scheint schon der Zweck, von welchem beide ausgegangen sind, nicht ganz derselbe gewesen zu seyn. Denn Cartesius geht von Zweifeln über die Trüglichkeit der Sinne aus, ganz gleichmäßig in seinen vorzüglichsten philosophischen Schriften, der Dissertatio de methodo recte regendae rationis, den Meditationes de prima philosophia und den Principia philosophiae. In wiefern nun überhaupt aus solchen entschiedenen Zweifeln ein Ausgang zu finden sei oder auch nicht, dieses ist hier nicht zu berühren; aber daß Cartesius zu Ende seiner Betrachtungen einen Ausweg aus diesen Zweifeln gefunden zu haben glaubte, nachdem er die Untrüglichkeit der klaren und bestimmten sinnlichen Wahrnehmungen festsetzte, dieses war dem Unternehmen seiner Philosophie und den Forderungen, welche er zu

Anfange an sie machte, ganz entsprechend. Sonach aber scheint es doch allerdings, als wenn Cartesius nicht eigentlich von dem reinwissenschaftlichen Triebe nach Erkenntniß der ersten Gründe des Seins überhaupt ausgegangen wäre, sondern vielmehr nur von einem untergeordneten Streben nach Gewißheit über den Zusammenhang und die Gründe der Erscheinungen in der Sinnenwelt, wobei er jedoch natürlich nicht vermeiden konnte, die höchsten Gründe des Seyns selbst zu berühren. Und dieser Zweck des Cartesius, so wie er in seinen philosophischen Schriften erscheint, wird auch deutlich genug durch das Leben und die übrigen Bestrebungen des Mannes ausgesprochen; denn überall erscheint seine Thätigkeit darauf gerichtet, zu erforschen, wie der Zusammenhang der Ursachen und Wirkungen in der Erscheinungswelt sei, so daß man seine Philosophie nicht als ein für sich bestehendes Ganze zu betrachten hat, sondern nur als eine Grundlage seiner Bestrebungen in der Naturlehre, als welche sie sich denn auch deutlich genug in seinen Principia philosophiae darstellt. Bei Spinoza hingegen scheint es, als wenn eine ganz entgegengesetzte Richtung des Geistes thätig gewesen sei; denn als Endpunkt der Philosophie stellt er die Grundsätze des sittlichen Handelns auf, und nach diesen hat er auch die Darstellung seines Systems benannt; so daß es den Anschein haben könnte, als wenn auch er nur von einem untergeordneten Zwecke zur Aufsuchung der obersten wissenschaftlichen Gründe getrieben worden sei, nämlich von diesem: den Grundsätzen über das sittliche Handeln eine feste Grundlage in der höchsten Wissenschaft

selbst zu verschaffen. Aber dem genauern Forscher wird sich gar bald eine sehr große Verschiedenheit zwischen den Verhältnissen zeigen, in welchen beide Philosophen gegen die Philosophie stehen. Denn höchst auffallend ist es gewiß, daß Cartesius nur gerade so viel über das Wesen Gottes mittheilt, als ihm nöthig zu seyn scheint, um die Wirklichkeit der Naturerscheinungen daraus ableiten zu können, daß er aber alles das übergeht, was ihm nicht in diesen Kreis zu gehören scheint. Denn so scheint es ihm gar nicht einmal in Gedanken gekommen zu seyn, wie denn wohl das Bedingte aus dem Unbedingten entstanden seyn möge? Diese Frage wird daher weder beantwortet, noch abgewiesen, sondern gar nicht erwähnt, wenn man nicht etwa das für eine Beantwortung ansehen will, daß überall der Gottheit in Bezug auf die einzelnen Dinge der Begriff der reinen Ursächlichkeit als Voraussetzung beigelegt wird; aber hiermit dürften wohl nur wenige sich abweisen lassen. Dagegen ist von Spinoza das Verhältniß des Endlichen zum Unendlichen vollständig genug dargestellt worden, so daß man nicht leicht finden könnte, wo etwas übergangen wäre oder mit Absicht ausgelassen; und wenn man hier erwiedern wollte, daß die Darstellung jenes Verhältnisses auch nothwendig in dem System des Spinoza gelegen habe, so daß, wenn er es hätte übergehen wollen, er auch die Grundsätze seiner Sittenlehre nicht hätte aus der höchsten Wissenschaft ableiten können, worin sie doch allein gegründet werden sollte, so wird doch auch dieser Einwand sich sehr leicht durch die folgende Betrachtung erledigen lassen. Es zeigt nämlich

die ganze Art, wie Spinoza seine Grundsätze der Sittlichkeit aus den höchsten Gründen abgeleitet aufstellt, daß er nicht von den Forderungen der Sittlichkeit ausgehend auf jene höchsten Gründe gekommen sei, sondern vielmehr umgekehrt nur dargestellt habe, wie ihm die Sittlichkeit, vom höchsten Standpunkte aus betrachtet, erscheine. Dieses zu beweisen, könnte fast überflüssig scheinen, denn jeder Satz des Spinozistischen Systems führt den Beweis dafür und den, welcher noch daran zweifeln möchte, braucht man nur daran zu erinnern, wie durchaus ungeschickt selbiges sei, zum Fortschreiten vom Unvollkommenen zum Vollkommenen zu ermuntern, wie es ferner nicht den sittlichen Begriffen gemäß zur Gottheit aufsteige, sondern vielmehr nach dem Begriffe der Gottheit den Gehalt der Sittenlehre bestimme, und endlich wie es den Begriff des Guten mit dem Begriffe des Wahren so vergleiche, daß es ganz gleichgültig wird, ob man sich den Geist des Menschen auf den einen oder auf den andern gerichtet denkt. Nach dieser letztern Ansicht wird es also auch ganz gleich, ob man die Wissenschaft vom Wahren oder die Wissenschaft vom Guten aufstellt; wenn man aber noch nach dem Grunde fragen sollte, aus welchem Spinoza die letztere Form wählte, so könnte man wohl antworten, dieß sei vielleicht bloß in der Absicht geschehen, um auch von dieser Seite, wo sein System am schwächsten zu seyn schien, seine Anwendbarkeit zu zeigen, entweder in Bezug auf Andere, um ihrem Widerspruche zu begegnen, oder auch von einem eigenen sittlichen Bedürfnisse getrieben. Wiesehr passend aber auch die Wahl einer von diesen beiden An-

nahmen seyn möchte, so werden doch beide sogleich verschwinden müssen, sobald wir nachweisen können, daß die Darstellung des Spinozistischen Systems von einem noch höhern Gesichtspunkte ausgehe, und also nicht eine nur zufällig gewählte sei, sondern in dem innersten Wesen des Systems selbst liege. Denn jene Annahmen setzen wirklich voraus, daß die Wahl der Darstellung von der Eigenthümlichkeit nur des Darstellers, nicht des Dargestellten abgehangen habe. Oben ist schon bemerkt worden, daß nach diesem Systeme das Streben nach dem Vollkommenen im Wissen und nach dem Vollkommenen im Handeln eins und dasselbe sei; und diese Einheit wird auf keine andre Weise aufgestellt, als indem das Sein des Menschen überhaupt in einer Einheit betrachtet wird, so daß alle Zustände desselben dieser untergeordnet sind. Diese Ansicht von der Einheit des menschlichen Wesens lag aber dem Spinoza ursprünglich zum Grunde; er gelangte nicht erst zu ihr durch das System, sondern sein Streben zeigte sich nur auf ein Einziges gerichtet, welches er das Vollkommene nannte oder das höchste Gut. Auf dieses ist auch seine Wissenschaft gerichtet, die ihren Namen vom höchsten Gute trägt, das durch die Thätigkeit des Menschen in Besitz genommen werden soll, aber nicht allein durch eine Thätigkeit des äußern Handelns, sondern durch eine Thätigkeit, die das ganze menschliche Denken umschließt, mag es sich auf das äußere Leben oder auf das innere beziehen. Von diesem Ursprunge seiner wissenschaftlichen Betrachtungen giebt Spinoza selbst Rechen-

schaft in dem Eingange zu seiner Schrift De intellectus emendatione.

Bevor wir zur Vergleichung der einzelnen Lehren übergehen, bleibt uns noch die Untersuchung über die Grundsätze in der Auffindung derselben oder über die Art, wie der eine und der andere Philosoph die Erkenntniß der Wahrheit in dem menschlichen Geiste annahm, zu unternehmen übrig. Wir finden bei Cartesius eine Eintheilungsart der menschlichen Erkenntniß, die sich früh dem menschlichen Geiste aufdrängen mußte, weil sie sich nicht auf die Arten der Erkenntniß bezieht, sondern vielmehr auf den Gegenstand derselben. Daß dieses Statt findet bei der Absonderung der sinnlichen von jeder andern Art der Erkenntnisse, ist wohl einleuchtend, wenn man betrachtet, daß der äußern Erfahrung doch dieselbe Art der geistigen Thätigkeit zum Grunde liegt, wie der innern; nur die Art des Gegenstandes ist verschieden: dort sind es äußere Gegenstände, hier innere, welche die Erfahrung bedingen. Obgleich nur das Unrichtige in einer solchen Eintheilung des Erkenntnißvermögens, in das äußere und in das innere leicht erkannt wird, so haben sie doch solche Philosophen nicht leicht vermeiden können, welche auf die Frage eingingen, ob den Dingen außer uns ein Sein zuzuschreiben sei oder nicht; und da Cartesius dieser Frage keine geringe Aufmerksamkeit schenkt, so kann es uns nicht auffallend sein, wenn wir auch bei ihm jene Eintheilung finden. Welcher von beiden Erkenntnißarten aber Cartesius den Vorzug gab, das wird schon aus seinem obersten Grundsatze klar. In dem Cogito, ergo sum!

wird die innere Erkenntniß, als die unmittelbare, an die Spitze aller Erkenntniß gestellt, denn unter dem Cogito versteht Cartesius alle Arten des innern Erkennens. S. Princ. phil. I, §. 9. Von diesem abhängig macht er das äußere Erkennen oder er gründet die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnisse auf die Wahrheit der unsinnlichen; jene wird daraus erkannt, daß die sinnlichen Erkenntnisse sich klar und bestimmt in unserm Bewußtsein befinden. Doch nicht auf unmittelbare Art geschieht dieß; denn nach den Grundsätzen des Zweifels, welche Cartesius vorher aufgestellt hat, erhält dieses Kennzeichen der Wahrheit eines Gedankens, daß er nämlich klar und bestimmt sei, erst seine Gültigkeit durch die Untersuchungen über das Sein und Wesen der Gottheit. Hier findet sich nun ein Schwanken in den Grundsätzen dieses Philosophen. Denn wenn man auch das gelten lassen wollte, was er aufgestellt, um die Ueberzeugung von seinem ersten Grundsatze: Cogito, ergo sum! vor jeder andern Ueberzeugung als gewiß und über jeden Zweifel hinaus hervorzuheben, nämlich die Unmittelbarkeit dieser Erkenntniß, in welcher der Verstand sich selbst anschaut, auch im Zweifel selbst; so sind wir doch noch über andere Grundsätze nicht belehrt, nach welchem Kennzeichen der Wahrheit sie festgesetzt seien, nämlich über die, welche zur Erkenntniß des Seins und Wesens der Gottheit nothwendig gebraucht werden mußten, und welche noch nicht von jenen Kennzeichen abhangen können. Hier hilft sich nun Cartesius mit der Annahme einer Erkenntnißkraft im Menschen, welche er mit einem, freilich nicht sehr wissenschaftlichen, Namen „Natürliches Licht" benennt; und man sieht wohl, wie wenig Ernst

es ihm mit seinen allgemeinen Zweifeln sein konnte, da er eine solche nicht zu bezweifelnde Erkenntnißquelle im Menschen voraussetzt. Noch größere Verwunderung aber muß es billig erregen, wenn wir die Untrüglichkeit unserer Erkenntnißkraft durch das Licht der Natur bei Cartesius selbst wieder auf die Klarheit und Bestimmtheit des Denkens zurückgeführt finden. Princ. phil. pars I, §. 30. Diesen Mangel an Folgerechtigkeit in seinen Grundsätzen sucht Cartesius in seiner frühesten philosophischen Schrift: De methodo recte utendi ratione, pag. 18, dadurch zwar zu verdecken, daß er den Grundsatz, daß alles das wahr sei, was wir klar und bestimmt erkennen, aus dem Cogito, ergo sum! geradezu ableitet, und festsetzt, daß alles das wahr sei, was wir so deutlich und bestimmt als jenes erkennen. Aber merkwürdig ist es, daß er auf diesen Kunstgriff in seinen spätern Schriften keine große Bedeutung legt, vielmehr will er durch die Unmittelbarkeit der Erkenntniß unseres Daseins aus unserem Denken diese Erkenntniß nicht so aus der Reihe aller andern Erkenntnisse ausschließen, wie es vielleicht scheinen möchte, welches man deutlich aus Princ. phil. I, §. 49 sieht, wo er sein Cogito, ergo sum! ganz in derselben Reihe mit andern Grundsätzen aufstellt, die er mit dem Namen ewiger Wahrheiten bezeichnet. Diese ewige Wahrheiten sind nun aber auch nichts anderes, als die zur Grundlegung seiner Lehre über das Sein und Wesen Gottes von ihm gebrauchten Grundsätze, welche er vorher durch das Licht der Natur erkennen wollte, und an dieser Stelle finden wir nun auch das Wesen dieser Grundsätze ganz

so bezeichnet, wie wir sie in seinem Systeme finden, nämlich als allgemeine Begriffe oder Axiome. Aus dem Obigen wird es aber wohl deutlich geworden sein, wie Cartesius die sinnliche Erkenntniß von der innern Erkenntniß schied und letzterer eine unmittelbare Kraft der Ueberzeugung zuschrieb, von der jene erst ihre Begründung erhalten müsse; und durch die Befolgung dieses Grundsatzes erhält denn natürlich sein System zur Grundlage solche Begriffe, welche von der sinnlichen Thätigkeit so viel als möglich geschieden sind und nur die Formen enthalten, unter welchen der Verstand die äußere Welt betrachtet, so wie den Begriff der ursächlichen Verbindung des nothwendigen Seins, der Einheit und andere. Demnach also finden wir eigentlich folgende Grundsätze über die Art der wahren Erkenntniß bei Cartesius: Das Kennzeichen der Wahrheit eines Gedankens ist die Klarheit und Bestimmtheit, mit der er sich in unserm Geiste befindet. Es giebt nun gewisse allgemeine Erkenntnisse in unserm Verstande, welche unmittelbar in ihm vorkommen, nach innerer, nicht äußerer Nothwendigkeit, und welche daher für sich betrachtet in ihrer Klarheit und Bestimmtheit das Kennzeichen der Wahrheit haben; aber es giebt auch andere Erkenntnisse, welche ihre Nothwendigkeit nicht in sich, sondern außer sich, in der sinnlichen Wahrnehmung haben, und diese können nicht aus sich für wahr erkannt werden, sondern sie bedürfen noch einer andern Beglaubigung, welche sie denn durch jene unmittelbar erkannte Wahrheiten erhalten, nämlich indem aus ihnen das Dasein Gottes und seiner Wahrhaftigkeit erkannt wird, so daß dadurch erst das Kenn-

zeichen der Wahrheit, nämlich Klarheit und Bestimmtheit des Gedankens, allgemein wird. Wenn wir nun aber dieses Kennzeichen der Wahrheit, so wie wir es bei Cartesius finden, untersuchen, so werden wir auch bald überzeugt, daß wir in ihm weiter nichts als eine Formel haben von ziemlich schwankendem Inhalte, die uns nicht näher zur Erkenntniß der Wahrheit führt, als wir schon vorher waren. Diese Formel faßt nämlich alles Denken in sich, sofern das Denken wirklich vollständig in unserm Bewußtsein vollzogen worden ist, so daß dadurch nur diejenigen Gedanken von der Erkenntniß der Wahrheit ausgeschlossen werden, welche noch nicht vollständig sich in unserm Bewußtsein gebildet haben. Denn welcher Gedanke ist wohl klar, wenn nicht jeder, dessen wir uns vollständig bewußt sind? welcher ist wohl bestimmt, wenn nicht jeder, der als ein einzelner, besonderer in unser Bewußtsein tritt? Vergl. Cart. princ. phil. I, §. 45. Und bei dieser weiten Bestimmung des wahren Gedankens bleibt es auch im System des Cartesius; denn wir finden nirgends etwas Näheres festgesetzt, um die Natur des klaren und bestimmten Denkens näher zu entwickeln. Und wenn wir zurücksehen auf das, was wir früher von dem Ziele sagten, welches dem Cartesius bei Aufstellung seiner Philosophie vorgeschwebt zu haben scheint, so finden wir auch hier wieder eine Bestätigung unserer Meinung; denn zur Erreichung jenes Ziels, der Begründung der Physik, war ja schon genug geschehen, indem die sinnlichen Erkenntnisse, welche klar und deutlich gedacht werden, nach jener Bestimmung auch das Kennzeichen der Wahrheit an

sich tragen. Noch muß man aber bemerken, daß wenn Cartesius die Wahrheit der sinnlichen Erkenntnisse annahm, er doch keinesweges dieß in einem so übertriebenen Sinne that, daß er in dieser Wahrheit die Mitwirkung des Verstandes geleugnet und jede sinnliche Täuschung ebenfalls für wahr ausgegeben hätte; vor einer solchen Ausschweifung mußte ihn schon seine Neigung zur Physik schützen. In dem Sinne einer solchen eingeschränkten Wahrheit unserer sinnlichen Wahrnehmungen ist aber nicht nur unbewußt sein System der Physik aufgestellt, sondern die Grundsätze dieser Beschränkung sind auch oft genug deutlich angegeben. Cf. de princ. phil. VI. pag. 35.

Eine unerwartete Erscheinung kann es uns nicht sein, wenn wir zwei Philosophen, die in ihren Endpunkten weit von einander abweichen, bei manchem Einzelnen, was sie als gemeinschaftliche Erkenntniß sich zueignen können, doch schon über die Gründe des Wissens in Zwiespalt finden. Denn es kann uns nicht entgehen, wie zwar die Gründe des Wissens einen entschiedenen Einfluß auf die ganze Art und Gestalt unserer Erkenntnisse haben müssen, wie aber doch keinesweges ohne unnatürliche Gewaltsamkeit diese Gründe so von einander zu trennen sind, daß nicht ihre natürliche Verbindung auch in der Trennung noch erkannt werde und Spuren der gemeinschaftlichen Natur alles Denkens aufzufinden sein müßten. Es kann uns daher nicht überraschen, wenn wir bei Spinoza die Gründe des Wissens auf eine ganz andere Art aufgestellt finden, als bei Cartesius und noch weniger werden wir deswegen so-

gleich alle Hoffnung aufgeben können, im weitern Laufe der Untersuchungen auf solche Lehren zu stoßen, die auf ähnliche oder gleiche Art bei beiden Philosophen begründet sind. Denn was wir vorher erwähnten, finden wir auch hier bestätigt; wenn gleich Cartesius und Spinoza keinesweges weder über die Eintheilung noch über den Werth der Erkenntnißquellen gleicher Meinung sind, so werden wir doch, wie wir hoffen, im Stande sein, solche Punkte nachzuweisen, wo die gemeinschaftliche Grundlage unseres Denkens in Verbindung mit der Geistesrichtung beider Philosophen keinen Zwiespalt der Meinungen erlaubt hat über die Gründe unseres Wissens. Zuerst müssen wir im Allgemeinen bemerken, daß bei Spinoza auch in der Grundlage aller Wissenschaft sich schon das Eigenthümliche findet, welches ihn von dem Cartesius in vieler Rücksicht merklich unterscheidet. Alles ist weit schärfer bestimmt und von dem Schwankenden befreit, welches wir in den Grundsätzen des Cartesius über diese Lehren liegend gefunden haben. Zu dieser schärfern Bestimmung trägt es schon sehr viel bei, daß wir die Zweifel, welche dem Cartesius sich aufdrangen, und welche eben das Schwankende in seine Ansicht brachten, beim Spinoza nicht finden, vielmehr den Grundsatz dagegen aufstellt, daß das Wahre nur durch sich erkannt werde: Verum est index sui et falsi. De intell. emend. pag. 367, 369. Eth. II, prop. 43. cum schol.; ep. 74. Ueberhaupt unterscheidet Spinoza drei Arten der Erkenntniß, die erste Art nennt er die Erkenntniß der Imagination, die zweite der Vernunft, die dritte der Anschauung. Eth. II, schol. II,

prop. 40. Den Ausdruck; womit er die erste Art der Erkenntniß bezeichnet, könnte man vielleicht am passendsten durch bildliche Erkenntniß übersetzen, denn Spinoza verstand darunter jede Erkenntniß, welche in der Form von Bildern in unserm Geiste ist; Bilder aber sind nach seiner eigenen Erklärung Eth. II, schol. prop. 17, die Affectionen des menschlichen Körpers, deren Begriffe uns äußere Körper als gegenwärtig vorstellen. Nach dieser Erklärung könnte man glauben, daß Spinoza in eben der Eintheilung, welche wir bei Cartesius zwischen äußerer und innerer Erkenntniß fanden, befangen sei; aber andere Stellen zeigen deutlicher, daß er unter der Imagination nicht nur die äußere, sondern auch die innere Erfahrung verstand. Man könnte hier in der Darstellungsart des Spinoza eine richtige Uebereinstimmung vermissen; denn nach Eth. II, prop. 13. ist der Gegenstand des Begriffs, welcher den menschlichen Geist ausmacht, der Körper und nichts anderes; dadurch scheint nun jede innere Erfahrung ausgeschlossen und verneint zu werden. Aber wie kann dieß geschehen? wie konnte Spinoza leugnen, daß der menschliche Geist sich selbst zum Gegenstande seines Denkens haben könne? Und dieß will auch Spinoza nicht leugnen, und wenn er in der oben angeführten Stelle und in dem, was damit zusammenhängt, es zu leugnen scheint, so kommt dieß nur von seiner eigenthümlichen Sprechweise her, die dadurch entschuldigt wird, daß Spinoza an jener Stelle nur von der Vereinigung des Körpers mit der Seele spricht, nicht aber von den verschiedenen Vorstellungen der letztern. Aus andern Stellen ist es nämlich unwi-

versprechlich klar, daß Spinoza eben so gut eine innere als eine äußere Erfahrung annimmt, und ihnen gleiche Würde in Rücksicht auf die Art ihrer Erkenntniß anweis't. In der Prop. 20. Eth. II. zeigt er zuerst, daß es in Gott einen Begriff des menschlichen Geistes gebe, der in Gott auf dieselbe Art sei, wie der Begriff des menschlichen Körpers; dann in der folgenden Proposition, daß dieser Begriff des menschlichen Geistes eben so mit dem Geiste vereinigt sei, wie der Geist selbst mit dem Körper, in dem Scholion zu dieser Proposition aber erklärt er näher die Natur dieser Vereinigung, so wie Geist und Körper ein und dasselbe Einzelwesen seien, bald unter dem Attribut des Denkens, bald unter dem Attribut der Ausdehnung betrachtet, so schien auch der Begriff des Geistes und der Geist ein und dasselbe Wesen unter einem und demselben Attribute. Der Begriff des Geistes, d. h. der Begriff des Begriffs, setzt Spinoza hinzu, sei nichts anderes als die Form des Begriffs, sofern er als ein Modus des Denkens ohne Beziehung auf einen Gegenstand gedacht wird. Auch ist dieser Begriff des Geistes nicht etwa ein ursprünglich nur in einer Einheit gegebener, sondern der menschliche Geist wird, eben so wie unser Körper, durch die einzelnen Begriffe der Affectionen des Körpers erkannt. Es ist dieses wohl alles deutlich genug und beweis't uns hinlänglich, daß Spinoza die innere Erfahrung, wodurch wir die Kenntniß von unserm Geiste erlangen, keineswegs übersah. Aber das zweite, worauf es hier ankommt, ist uns noch zu beweisen übrig, nämlich daß Spinoza auch der innern Erfahrung gleiche Würde in der Art

ihrer Erkenntniß mit der äußern Erfahrung zuschreibe. Am deutlichsten wird dieß erhellen, wenn wir nicht nur die Endpunkte der Untersuchungen über beide Erkenntnißarten, sondern auch das Gleichförmige, welches wir in ihrem Gange bemerken müssen, darstellen. So wie, nach Spinoza, der menschliche Körper nicht anders erkannt wird als nach seinen Affectionen, Eth. II, prop. 19, so erkennt auch der menschliche Geist sich nicht selbst, als sofern er die Begriffe der Affectionen des menschlichen Körpers wahrnimmt. Eth. II, prop. 23. Die Erkenntniß nach solchen Affectionen und ihren Begriffen ist aber keinesweges eine adäquate Kenntniß in dem einen Falle des menschlichen Körpers, in dem andern des menschlichen Geistes, Eth. II, prop. 27. Eth. II. prop. 29. denn jene Erkenntniß nach Affectionen und ihren Begriffen drückt die Natur des menschlichen Körpers und des menschlichen Geistes nur insofern aus, als sie auf eine bestimmte Art afficirt gedacht wird, nicht aber insofern sie noch auf viele andere Arten afficirt werden kann. Die Begriffe der Affectionen des menschlichen Körpers, sofern sie nur auf den menschlichen Geist bezogen werden, sind nicht klar und bestimmt, sondern verworren, denn sie schließen nicht nur den Begriff des menschlichen Körpers, sondern auch die Begriffe der äußern Körper und der Theile des menschlichen Körpers ein; diese aber sind nicht in Gott, sofern er von dem menschlichen Geiste, sondern sofern er von andern Begriffen afficirt gedacht wird; und also sind die Begriffe der Affectionen des menschlichen Körpers, sofern sie nur auf den menschlichen Geist bezogen werden, verworren, weil sie ohne Beziehung

auf die Begriffe erkannt werden, deren Affection in der Erkenntniß Gottes mit eingeschlossen ist. Eth. II. 28. Auf diese Weise wird bewiesen, daß der Begriff, welcher die Natur des menschlichen Geistes ausmacht, für sich betrachtet nicht klar und bestimmt sei, und eben so wenig der Begriff des menschlichen Geistes und der Begriff der Affectionen des menschlichen Körpers. Eth. II, schol. prop. 28. Daraus folgt nun, daß der menschliche Geist, so oft er die Dinge nach der gewöhnlichen Ordnung der Natur, d. h. von außen bestimmt, betrachtet, weder seinen Körper, noch sich selbst, noch die äußern Dinge auf eine klare und bestimmte, sondern nur auf eine verworrene Weise erkennt. Coroll. prop. 29. cum schol. Aus diesem letztern Scholion lernen wir nun auch das Kennzeichen dieser Art der Erkenntniß kennen, nämlich die äußere Bestimmung zum Vorstellen nach dem zufälligen Begegnen der Dinge. Zu dieser äußern Bestimmung rechnet Spinoza aber auch alle natürlichen Thätigkeiten der Einbildungskraft und des Gedächtnisses, Schol II, prop. 40, deren äußere Ursachen er Eth. II, coroll. prop. 17. cum schol. und prop. 18. anzeigt. Daß also Spinoza eine doppelte Art der Erfahrung, äußere und innere, annimmt, glauben wir hinlänglich dargethan zu haben; daß er aber beide auch mit dem Namen der Imagination bezeichnet, wird aus folgendem klar: Zwar erwähnt Spinoza an der Stelle, wo er die Eintheilung des menschlichen Erkenntnißvermögens macht, der innern Erfahrung gar nicht, Eth. II, schol. 2. prop. 40, aber daß er sie doch unter der Imagination muß verstanden haben, sieht man daraus,

daß er die Imagination als die einzige Quelle der verwirrten und irrigen Erkenntnisse des Menschen aufstellt. Eth. II, prop. 41. Wir haben jetzt noch die beiden andern Erkenntnißarten zu betrachten, die Vernunft (ratio) und die Anschauung (scientia intuitiva). Die Erkenntniß der Vernunft besteht in der Erkenntniß der allgemeinen Eigenschaften, welche sowohl den Dingen, welche wir erkennen, als dem ganzen Körper und seinen Theilen gemein sind, und welche deswegen nothwendig adäquat erkannt werden müssen, weil die Natur des afficirenden sowohl als des afficirten Körpers ihre Kenntniß auf diese Art mit einschließt. Eth. II, prop. 39. Die Erkenntniß der Anschauung aber geht von der adäquaten Kenntniß des ewigen und unendlichen Wesens Gottes aus, die in jedem Begriffe liegt; denn der Begriff jedes einzelnen Dinges schließt Gottes ewiges und unendliches Wesen nothwendig mit ein, indem er nicht gedacht werden kann ohne den Begriff des Attributs Gottes, unter welchem er steht; diese Erkenntniß des ewigen und unendichen Wesens Gottes ist aber nothwendig adäquat, weil sie die Erkenntniß dessen ist, was Allem gemein, und eben so im Theile, wie im Ganzen ist. Eth. II, prop. 38, 45, 46, 47. Da nun Alles in Gott ist und durch ihn begriffen wird, so kann aus jener Kenntniß des göttlichen Wesens Vieles abgeleitet werden, welches Alles adäquat erkannt wird; und dieß ist die Erkenntnißart durch Anschauung. Eth. II, schol. prop. 47. Außerdem aber, daß diese beiden Erkenntnißarten der Vernunft und der Anschauung adäquate oder wahre Erkenntnisse liefern, haben sie auch noch das gemein, daß sie die

Dinge nicht als zufällig, sondern als nothwendig und als ewig betrachten, und daß sie nicht von außen sondern von innen zur Betrachtung der Dinge gelangen. Dieses dreies, die Wahrheit, die Nothwendigkeit und die Bestimmung zur Erkenntniß von innen, sind die unterscheidenden Merkmale dieser Erkenntnißarten im Gegensatze gegen die Erfahrungserkenntnisse, welche nur in falschen oder verworrenen Begriffen bestehen, die Dinge als zufällig und vergänglich darstellen und zu denen wir nur von außen bestimmt werden. S. Eth. II, schol. prop. 24; prop. 31; prop. 41; prop. 44. cum corollariis. Welches aber sind die Merkmale, wodurch sich die Erkenntnißarten der Vernunft und der Anschauung unterscheiden? Beim Spinoza findet man keine andern angegeben, als die, welche in der Erklärung beider Erkenntnißarten liegen, und die Verschiedenheit, die wir hier bemerken, beschränkt sich auf eine einzige, nämlich darauf, daß die Vernunft nur das Allgemeine, die Anschauung aber das Allgemeinste erkennt. Daraus folgt nun nothwendig, daß die Vernunft nur nach einzelnen Theilen des Wissens erkennt, die Anschauung aber das ganze Wissen umfaßt; denn aus adäquaten Begriffen können, nach Spinoza, Eth. II, prop. 40., nur wieder adäquate Begriffe folgen, und aus dem höchsten adäquaten Begriffe, aus der Anschauung Gottes, müssen daher alle adäquate Begriffe gefolgert werden können. Eth. II, schol. prop. 47. So wird es möglich, daß durch die Anschauung Gottes der menschliche Geist die ganze Natur in sich darstelle, indem er alle seine Begriffe von dem Begriffe ableitet, der den Ursprung und die Quelle der ganzen Natur darstellt,

De intell. emend. pag. 369; und so entsteht der Begriff einer vollständigen Wissenschaft durch die Anschauung Gottes. Wenn aber dieser Begriff einer vollständigen Wissenschaft durch die Anschauung Gottes auch im Allgemeinen aufgestellt worden ist, so wird er doch keinesweges von Spinoza ausgeführt und eine solche Ausführung lag auch nicht in seinem Plane; vielmehr da, wo die Stelle in seinem Systeme war, das Wesen der Dinge aus der Gottheit abzuleiten, nach Eth. II, prop. 9, an diesem Orte hebt die Untersuchung nur über das Wesen des Menschen an, mit Uebergehung aller andern einzelnen Dinge. Wie es aber möglich sei, das Wesen eines einzelnen Dinges, des Menschen, aus der Anschauung der Gottheit abzuleiten, ohne dabei Rücksicht zu nehmen auf die Ableitung der andern einzelnen Dinge, das möchte für Manchen schon eine schwer zu lösende Frage sein und für Alle gewiß wenigstens Aufforderung, diese einzelne Ableitung des Spinoza in der Nähe zu betrachten. Den Uebergang also zu dieser Ableitung finden wir sogleich gemacht durch die Voraussetzung des Begriffs vom Menschen, Eth. II, prop. 10, und wir müssen uns wundern, wie wir den Begriff noch vor der Ableitung haben; ferner wird zwar gezeigt, Eth. II, prop. 11, wie das Sein des Menschen in Gott sein müsse, aber nicht wie aus Gott das Sein des Menschen entstehen müsse, und zwei Dinge sind es daher, worüber wir Belehrung vermissen, nämlich die Nothwendigkeit, mit welcher das Sein des Menschen aus Gott hervorgehen mußte, und das, was unzertrennlich damit zusammenhängt, die bestimmte Art, nach wel-

cher das Wesen des Menschen sich im Verhältnisse zu Gott von andern denkenden und ausgedehnten Dingen unterscheidet. Man sieht hieraus wohl, wie wenig genügend die Art ist, wie Spinoza von der Anschauung des Unendlichen zu der Ableitung der endlichen Dinge übergeht; und je weniger wir mit dieser Ableitung zufrieden sein können, um so mehr werden wir es vermissen, daß Spinoza uns auch nicht über die Verfahrungsart belehrt, nach welcher eine solche Ableitung geschehen solle. In dieser Hinsicht wäre es vielleicht für einen großen Verlust zu halten, daß die Schrift De intellectus emendatione unvollendet geblieben ist; um uns aber an dasjenige zu halten, was in unsern Händen ist, müssen wir hier noch wenigstens die Art der Ableitung bemerken, welche Spinoza nach seinen Grundsätzen für falsch halten muß. Die Ableitungsart nämlich, nach welcher wir von dem höchsten Begriffe der Gottheit zu niedern Begriffen allmählig herabsteigen, den höhern Begriff immer als die allgemeine Gattung setzend, die niedern Begriffe aber als die einzelnen Arten, diese war dem Spinoza durchaus zuwider; denn die allgemeinen Gattungsbegriffe erklärt er für durchaus verworrene Begriffe, denen nirgends etwas wirkliches entspreche. Spin. Eth. II, schol. 1, prop. 40; Cogit metaph. I, cap. 1. pag. 94; ep. 32. Hierbei muß man aber nicht vergessen zu bemerken, daß er auf eine solche Ableitung des Einzelnen aus dem Allgemeinen nicht sah, sondern nur auf die aufsteigende Betrachtung von dem Einzelnen zum Allgemeinen; diese letztere Art der Ableitung konnte ihm nicht anders, als

unrechtmäßig scheinen nach der Ansicht, welche er von den Erfahrungserkenntnissen hatte; denn unmöglich konnte ja das, was im Einzelnen nicht den Grund der Wahrheit in sich hat, durch Zusammenhäufung dieser Einzelheiten und durch Trennung des Besondern davon Wahrheit erlangen. Eine zweite Ursach dieser Abneigung des Spinoza gegen die allgemeinen Begriffe lag in der sittlichen Ansicht von ihnen, als Musterbildern, welche Spinoza scheute, bemerkend, daß in ihr nicht immer auf das Zusammensein der Dinge, wodurch ein jedes auf besondere Art bedingt wird, Rücksicht genommen wurde. Eth. IV, praef. epist. 32, 34.

Wenn man voraussetzen dürfte, daß Cartesius und Spinoza in der Entwickelung ihrer Lehren den Grundsätzen treu geblieben wären, welche sie über die Erkenntnißquellen aufstellen, so würden wir an diesen Grundsätzen eine vortreffliche Anleitung haben, um uns sowohl die Gleichartigkeit als die Verschiedenheit ihrer Lehren erklären zu können. Es wird uns auch nichts hindern, diese Voraussetzung zu machen, wenn wir durch sie uns nur nicht in der Untersuchung wollen zu vorschnellen Urtheilen verleiten lassen, sondern einzig in der Absicht, um voraus die Möglichkeit zu zeigen, wie in den Systemen beider Philosophen, nach der Verschiedenheit ihrer Ansichten von den Erkenntnißquellen, Uebereinstimmendes und Abweichendes sich erzeugen konnte. Diese Möglichkeit aber wird gezeigt dadurch, daß wir nachweisen, beide Philosophen haben über einige Arten der Erkenntniß gleich gedacht, über andere ungleich. Hierzu aber haben wir nur das zusammenzustellen,

was sich aus unsern vorhergehenden Untersuchungen ergab.

Ueber die Erfahrungserkenntnisse also finden wir ganz verschiedene Urtheile bei beiden Philosophen; Spinoza verwirft sie gänzlich als zur Erkenntniß der Wahrheit untauglich, dagegen macht Cartesius, zwar ohne klares Bewußtsein, einen Unterschied zwischen den innern und äußern Erfahrungserkenntnissen und zweifelt an der Wahrheit jener keinesweges, findet aber doch, daß diese nur mit einer gewissen Behutsamkeit für wahr gehalten werden dürften. Ueber die Wahrheit der Verstandeserkenntnisse sind beide einig; Spinoza aber stellt noch die Erkenntnißquelle der Anschauung auf, welche Cartesius gar nicht zu kennen scheint, denn diesen Namen findet man nicht bei ihm; wer steht uns aber dafür, daß nur der Name allein vermißt wird, nicht aber die Sache? Die Erkenntniß der Anschauung geht nach Spinoza hervor aus dem Begriff der Gottheit, findet man aber diesen Begriff nicht eben so gut bei Cartesius, als bei Spinoza? und kann von jenem nicht eben so gut Manches aus diesem Begriffe abgeleitet werden, als von diesem? Ja man muß gestehen, daß Cartesius den Begriff von einer solchen Ableitung sich wirklich gebildet hatte. S. Princ. phil. pars 1, §. 24. Dagegen kann man aber auch nicht leugnen, daß Cartesius die Anschauung Gottes nicht so in unserer Seele annahm, wie Spinoza; denn eine vollkommene Kenntniß des Unendlichen hielt er in einem endlichen Geiste für unmöglich. Princ. phil. 1, § 19. Daraus muß nun eine große Verschiedenheit in der Verfahrungsart beider Philosophen ent-

springen. Spinoza nämlich, finden wir, legt eine höchste Anschauung seiner Wissenschaft zum Grunde, und wenn auch aus ihr nicht Alles abgeleitet wird, so werden doch auf sie alle andern Begriffe zurückgeführt; dadurch entsteht die Einheit seiner Wissenschaft. Cartesius dagegen geht nicht von einer solchen Einheit aus, er nimmt mehrere Quellen der Wahrheit an, die, wie er selbst gesteht, weder einerlei Gegenstand haben, Princ. phil. II, §. 1, noch deren Uebereinstimmung immer erkannt werden kann. Princ. phil. I, 41. Da also in seinen ersten Grundsätzen Einheit mangelt, so können wir noch weniger in der Ausführung Einheit suchen. Wenn wir aber hier die Quelle der Verschiedenheiten bei beiden Philosophen finden, so kann uns eben so wenig die Quelle des Uebereinstimmenden bei beiden entgehen. Die Erkenntnißquellen des Verstandes, und, in so weit sie Cartesius annahm, der Anschauung, standen beiden offen, und das, was ihnen aus diesen Quellen floß, wird die Spuren seines Ursprungs nicht verleugnen können.

Wir kommen hier sogleich auf den Mittelpunkt, sowohl des Cartesianischen als des Spinozistischen Systems, auf die Lehre von Gott; denn von diesem Begriffe aus erbaut und verzeichnet Spinoza Alles in seiner wissenschaftlichen Darstellung, und eben so wenig kann man bei Cartesius verkennen, wie seine Lehren durch diesen Punkt erst nach fester Haltung hinstreben. Aber es zeigt sich hier bald, daß wir es nicht sowohl mit den Attributen und Affectionen der Gottheit zu thun haben, als mit der Art vielmehr,

wie beide Philosophen überhaupt wissenschaftlich darzuthun suchen, daß ein Gott sei. Denn von den Attributen und Affectionen der Gottheit finden wir bei Cartesius nichts eigentlich wissenschaftlich entwickelt, und kaum werden zur Unterstützung anderer Sätze die höchste Macht Gottes und sein Wille, den Menschen nicht zu betrügen, aus dem Begriffe der Gottheit abgeleitet; was aber sonst noch etwa tiefer aus dem Begriffe der Gottheit Geschöpftes in der Philosophie des Cartesius vorkommen möchte, jedoch nicht etwa in wissenschaftlichem Zusammenhange entwickelt, vielmehr nur wie bei vorkommender Gelegenheit angeführt, alles dieß wird sich leicht an die Untersuchungen über den Beweis für das Dasein Gottes anreihen. Um bei Spinoza anzufangen, so beruht sein erster Beweis für das Dasein Gottes darauf, daß nichts für sich Bestehendes (substantia) von einem andern hervorgebracht werden könne, daß also eine Substanz ihre eigene Ursach sein müsse, d. h. ihr Wesen müsse ihr Sein mit einschließen oder zur Natur der Substanz müsse das Sein gehören; es könne aber nicht zwei Substanzen geben, sondern nur Eine, d. i. die Gottheit. Spin. Eth. I, prop. 6, 7, 11. Auf ähnliche Weise sagt Cartesius auch, daß in der Natur des vollkommensten Wesens das Sein enthalten sei, De prim. phil. V, pag. 28; resp. ad sec. obj. pag. 78; Princ. phil. I, §. 14, und wenn daher nicht noch andere Bestimmungen hinzukommen sollten, so würde man anzunehmen berechtigt sein, daß jener Beweis des Spinoza mit diesem des Cartesius von gleichen Begriffen über das Wesen Gottes ausgehe. Denn wenn auch Spinoza

seinen Beweis darauf gründet, daß keine Substanz von einer andern hervorgebracht werden könne, so ist doch von dieser verneinenden Bestimmung in dem Systeme des Spinoza eigentlich nur darum ausgegangen, weil aus den Sätzen, welche vorausgeschickt waren, nur sie abgeleitet werden konnte, aber nothwendig muß ihr, nach den Begriffen des Spinoza, doch in dem Wesen der Substanz eine positive Kraft entsprechen, welche Spinoza, gleichmäßig mit Cartesius, durch die Formel ausdrückte: daß in Gott das Wesen das Sein mit einschließe. Wenn man aber deswegen den ersten Beweis des Spinoza für das Sein Gottes, mit dem Beweise des Cartesius für gleich halten wollte, so würde man sehr Unrecht thun, denn das Wesen des Beweises liegt nicht darin, welche Begriffe überhaupt im Systeme vorkommen, sondern welche Begriffe dem Beweise zum Grunde gelegt worden sind, — ein Unterschied, der hier um so weniger unwichtig ist, als auf der einen Seite der Begriff schon zum Grunde gelegt ist, auf der andern Seite aber man erst zu ihm hingeleitet wird.

Doch es ist noch ein Punkt hier in das Auge zu fassen. Bei der nähern Betrachtung des Cartesianischen Beweises, De prim. phil. V, pag. 28, fällt es nämlich auf, daß indem die Nothwendigkeit des Daseins Gottes aus seinem Begriffe abgeleitet wird, Cartesius doch zugleich mit noch besonderer Rücksicht auf den Begriff der höchsten Vollkommenheit in Gott deutet, so daß es scheint, als wenn nicht sowohl aus dem Begriffe Gottes überhaupt, sondern vielmehr nur aus dem besondern Begriffe einer höchsten Vollkommenheit der

Beweis fließen solle. Dieser Umstand erhält noch eine größere Bedeutung dadurch, daß bei Spinoza der dritte Beweis der 11ten Proposition im ersten Theile seiner Ethik (denn Spinoza stellt drei Beweise für das Dasein Gottes auf) eben so auf den Begriff der höchsten Vollkommenheit in Gott sich bezieht und also mit jenem Beweise des Cartesius übereinzukommen scheint; und dieses könnte noch deutlicher aus dem hervorgehen, was in dem Scholion zu diesem Beweise des Spinoza und in desselben Princ. phil. Cart. I, lemma I, prop. 7 gesagt ist. Aus der letztern Stelle wenigstens wird es klar, daß Spinoza selbst glaubte, daß dieser Beweis in dem Cartesianischen Systeme gegründet sei, wenn gleich er ihn in der Darstellung verbessern zu müssen glaubte. Aber wenn auch hier immer einiges Aehnliche in der Form vorkommen sollte, so ließen sich doch noch Zweifel erregen, ob wirklich Spinoza hier mit Cartesius übereinstimmte und ob der dritte Beweis des Spinoza aus der Philosophie des Cartesius seiner ganzen Bedeutung nach herüber genommen sei. Denn in dem Beweise des Spinoza, von welchem geredet wird, so wie in allem, was damit zusammenhängt, sehen wir bei näherer Betrachtung ganz genau, daß Alles eigentlich vom Begriffe des unendlichen Wesens ausgeht, welchem nothwendig das Sein als zum Grunde liegend gedacht werden müsse; in dem Beweise des Cartesius aber wird immer von dem allervollkommensten Wesen geredet. Nun könnte man freilich hierüber auch leicht hinweggehen, es bloß für eine Verschiedenheit des Ausdrucks haltend, und fragen: ob man nicht Unrecht thue, auf den Ausdruck

„das höchst vollkommene Wesen" ein so großes Gewicht zu legen? denn was möchte wohl die höchste Vollkommenheit Gottes anderes sein, als sein unendliches Wesen, oder, wenn man es in eins faßt, seine Natur? Und aus dieser leite ja auch Cartesius seinen Beweis für das Dasein Gottes ab. — Allerdings müßten wir hierauf antworten, daß es uns hier gar nicht auf den Ausdruck ankomme, wenn dadurch bloß das Wesen der Gottheit bestimmt umschrieben werden sollte, es scheine aber jener Ausdruck bei Cartesius mit einem Kunstgriffe zusammenzuhangen, welcher den ganzen Sinn des Beweises verändern würde, und mithin auch das Verhältniß desselben zum Beweise des Spinoza. Denn in der ersten Darstellung dieses Beweises bei Cartesius finden wir schon, daß er die Vollkommenheit der Gottheit wieder in bestimmte Vollkommenheiten, d. h. vollkommene Eigenschaften, zertheilt und zu diesen Vollkommenheiten auch das Dasein rechnet. Noch deutlicher finden wir dieß in einer andern Darstellung dieses Beweises, Resp. ad prim. obj. pag. 54, ausgedrückt, denn hier setzt Cartesius sogar eine dieser vollkommenen Eigenschaften getrennt von der andern und untersucht, ob nicht auch das Dasein zu diesen Vollkommenheiten gezählt werden müsse, so daß es nun wohl keinem Zweifel unterworfen bleibt, daß diese Darstellungen des Beweises auf eine Verwechselung des Daseins mit einer Eigenschaft deuten. Nach dieser Ansicht könnten wir nun wohl versucht werden, den Beweis des Cartesius als eine gänzlich leere Formel anzusehen, wenn nicht noch Einiges übrig bliebe, welches dafür spricht, daß Cartesius doch richtigere Vorstellungen damit verbunden

habe. Denn allerdings müssen wir bei seiner oft sehr unbehülflichen Darstellung, welche durch die Schwierigkeit des Gegenstandes noch vermehrt war, nicht zu sehr auf einzelne Ausdrücke sehen, und es scheint sogar Manches dafür zu sprechen, daß er diese Darstellung nur gewählt habe, um dadurch vielen faßlicher zu werden. Denn so sagt er selbst, Resp. ad prim. obj. pag. 54, 55, daß er diesen Beweis für so schwierig gehalten habe, daß er anfangs zweifelhaft darüber gewesen sei, ob er ihn wirklich gebrauchen solle, und deswegen versucht er auch noch an dieser Stelle einen andern Beweis, den er zwar, dem Gehalte nach, für ganz gleich mit jenem ausgiebt, der aber doch sehr abweicht von einer solchen Art des Beweises, in welcher der Schluß nur aus der Verwechselung des Daseins mit einer Eigenschaft hervorgeht. Denn in dieser neuen Darstellung wird das Dasein Gottes erschlossen aus der unendlichen Macht, welche in seinem Begriffe liege (welche aber nach Spinoza nichts anders ist, als sein Wesen. Spin. Eth. I, prop. 34,) wobei von dem Grundsatze ausgegangen wird, daß Alles, was durch seine eigene Kraft dasein könne, auch nothwendig von Ewigkeit her dasein müsse; und nach dieser Darstellung wird man wohl einsehen, warum wir diesen Beweis für nicht ganz ungleichartig mit jenem dritten des Spinoza hielten.

Aber bei der eben betrachteten Stelle des Cartesius wird noch ein anderes erwähnt, welches wohl alle oben erwähnten Zweifel hebt und deutlich zeigt, daß Cartesius in der That mit dem Sinne wohl bekannt gewesen sei, in welchem Spinoza nachher die Formel nahm,

daß das Dasein von dem Wesen der Gottheit nicht getrennt werden könne. Denn ganz diesem Grundsatze gemäß kehrt nun auch Cartesius den Satz um, und zieht aus der Voraussetzung des nothwendigen Daseins der Gottheit auch wieder alle Vollkommenheiten seines Wesens. Und dieß ist nicht etwa nur ein ungefährer Gedanke des Cartesius, sondern er findet sich überall in seiner Ansicht gegründet, wenn man nur tiefer nachforschen und an unbequemen Ausdrücken sich nicht stoßen will. Denn der Beweis für das Dasein Gottes, welchen er aus dem Begriffe der Gottheit, sofern er in uns ist, führt, beruht auf dem Satz, daß jedes Wesen, welches durch sich oder auf eine nothwendige Weise sein Dasein habe, auch alle Vollkommenheiten besitzen müsse. De prim. phil. III, pag. 19; Resp. ad sec. obj. pag. 78, prop. 3. Wenn dieser Satz nun aber auch abgeleitet wird aus einem Grundsatze, der schwerlich allgemeinen Beifall finden dürfte, nämlich daraus, daß zur Hervorbringung der Substanz eine größere Kraft gehöre, als zur Hervorbringung der Accidenzen, so muß man sich doch an diese Ableitung nicht stoßen, die wohl nur zu den Spitzfindigkeiten gehört, von denen Cartesius nicht immer frei ist; aber es leuchtet hieraus wohl ein, daß jener Beweis des Cartesius für das Dasein Gottes nicht allein aus der Verwechselung des Seins mit einer Vollkommenheit hervorgehen konnte. Denn wenn aus dem nothwendigen Sein alle Vollkommenheiten abgeleitet werden, so wird doch das Sein nicht wieder zu den Vollkommenheiten gezählt werden können, so daß nämlich das Sein wieder zum Grund das Sein

hätte, und so in's Unendliche fort; vielmehr muß nach dieser Ansicht das Sein höher stehen, als die Vollkommenheiten, nämlich als Bedingung derselben. Doch wir finden hier eine neue Uebereinstimmung des Spinoza mit dem Cartesius, denn nach Spinoza ist jede Substanz nothwendig unendlich, Eth. 1, prop. 8, welches ganz dasselbe bedeutet, was Cartesius mit dem obenangeführten Satze hat bezeichnen wollen; denn es ist schon vorher gesagt worden, daß wo Cartesius von dem vollkommensten Wesen spricht, Spinoza immer von dem unendlichen Wesen redet. Was aber die Ableitung dieses Satzes bei Spinoza betrifft, so bezieht sich zwar der Beweis dafür auf andere Sätze, als auf die, welche Cartesius sich dabei zum Grunde liegend dachte; aber in dem ersten Scholion zu jener Proposition zeigt es sich, daß er doch auch mit dem Cartesius darüber einstimmte, daß er allein aus dem nothwendigen Sein der Substanz abgeleitet werden könne.

Daraus scheint es nun klar, was wir oben behauptet haben, daß Cartesius seinen Beweis für das Dasein Gottes nicht etwa durch eine leere Spitzfindigkeit, sondern wirklich rein aus dem Begriffe Gottes, den er voraussetzt, gezogen habe; wie wesentlich aber dieser Beweis auf dieselbe Art, wie in der Cartesianischen, auch in der Philosophie des Spinoza gegründet gewesen sei, dieß könnte vielleicht noch nicht hinlänglich aus dem Obigen erhellen; deutlich aber muß es aus dem folgenden werden. Spinoza zeigt Eth. I, schol. II, prop. 8, noch einen andern Weg als den, welchem er von Anfange gefolgt ist, wie er zu der Begründung seines Sy-

stems habe gelangen können. Die 8te Proposition beruht nämlich auf zwei früher bewiesenen Sätzen, darauf, 1) daß das Sein zur Natur der Substanz gehöre, 2) daß es nur Eine Substanz derselben Natur geben könne. Der erste Satz hängt auf das genaueste mit dem ersten Beweise Spinoza's für das Dasein Gottes zusammen; denn da Gott eine Substanz ist, so muß nach diesem Satze auch das Sein Gottes zu seiner Natur gehören, und jenen ersten Satz leitet Spinoza auch geradezu aus dem Begriffe der Substanz ab, ohne einen der Hülfssätze zu gebrauchen, welchen er vorher benutzt hatte, um zu diesem Satze zu gelangen; hier also haben wir nun ganz denselben Beweis für das Dasein Gottes, welchen wir vorher bei Cartesius fanden.

Bei jener eben angeführten Stelle des Spinoza aber ist noch eine Aeußerung merkwürdig, welche uns Gelegenheit giebt, über jenen Beweis des Cartesius und des Spinoza noch Einiges im Allgemeinen zu bemerken. Denn Spinoza sagt: wenn man die Natur der Substanz genau und ohne Vorurtheile betrachten wolle, so würde man gar nicht daran zweifeln können, sondern es vielmehr für eine Axiom annehmen müssen, daß das Wesen der Substanz das Sein einschließe, und da Alles, was bei Spinoza von der Substanz gesagt wird, auch von der Gottheit gilt, so erhalten wir auf einmal hier das als ein Axiom, was uns vorher bewiesen werden sollte, daß nämlich das Sein der Gottheit nothwendig sei. Und so ist es denn auch allerdings; jeder Beweis aus einem Begriffe kann nicht anders geführt werden, als dadurch, daß der Begriff deutlich gemacht

wird, und das, was aus dem Begriffe bewiesen werden soll, wird natürlich gar keines Beweises bedürfen, sondern als ein Axiom dastehen, sobald der Begriff wirklich deutlich gebildet worden ist. Wenn also Cartesius und Spinoza das Dasein Gottes aus seinem Begriffe beweisen wollen, so können sie damit nichts anderes, als nur den Begriff der Gottheit klar entwickeln wollen, damit daraus erhelle, an welcher Stelle des Begriffs das nothwendige Dasein der Gottheit seinen Ort finde; und wenn sie behaupten, daß sich aus dem Begriffe Gottes sein Dasein beweisen lasse, so sagen sie damit weiter nichts, als daß es abgeschmackt sei, das Dasein der Gottheit zu leugnen, sobald man den wahren Begriff von der Gottheit habe. Sie mußten indessen in der Darstellung dem Zeitalter ihren Zoll entrichten; dieses aber verlangte strengen Beweis über jeden Satz, der nicht zu den einfachsten Grundbegriffen gehörte; zu diesen zählte man aber den Begriff der Gottheit keineswegs, und Cartesius und Spinoza waren also genöthigt, einen solchen Beweis für das Dasein Gottes zu übernehmen.

Hier sind wir nun schon auf zwei Sätze gekommen, welche wir eben so bei Spinoza, wie bei Cartesius finden, und in gleicher Bedeutung, nämlich den Satz, daß das Wesen der Gottheit das Sein einschließe, und das Umgekehrte hiervon, daß das Sein der Gottheit ihr Wesen bestimme, oder, wie es bei Spinoza heißt, daß das Sein der Substanz oder der Gottheit ein unendliches sei. Wenn wir die erstere Formel ihres fremden Ansehens in der Sprache der Schule entkleiden wollen, so finden wir freilich nichts anderes

darin, als das, was diesen beiden Philosophen gar nicht eigenthümlich ist, sondern was fast von allen Philosophen einmüthig zugestanden wird, daß nämlich das Dasein der Gottheit seiner Natur nach nothwendig sei; das Eigenthümliche aber liegt allein darin, daß diese Nothwendigkeit des Wesens Gottes nicht erst abgeleitet, sondern als im Begriffe der Gottheit nothwendig liegend vorausgesetzt wird. Dieses ist nun ohne Zweifel von einer sehr großen Bedeutung für die ganze Gestalt der wissenschaftlichen Ableitung. Wenn aber auch Spinoza in Hinsicht auf den wissenschaftlichen Inhalt hier nichts mehr von Cartesius empfangen haben sollte, als etwas gewöhnliches, was er auch eben sowohl von jedem andern Philosophen entlehnen konnte, und wenn auch mit dem zweiten Satze es sich ganz ähnlich verhalten sollte, so wird doch auch dieses immer von nicht geringem Einflusse erscheinen, wenn man betrachtet, welche umfassende Anwendung Spinoza in seinem Systeme von diesen beiden Begriffen machte, die er bei Cartesius vorfand, nämlich der Nothwendigkeit und der Unendlichkeit der göttlichen Natur, und wir glauben, daß schon hieraus jene oben erwähnten Worte von Leibnitz sich erklären lassen, weil jene Begriffe allerdings als Keime der Spinozistischen Lehre angesehen werden können. Und an eine größere, als eine solche Aehnlichkeit des Spinozismus mit dem Cartesianismus in den allgemeinen Grundbegriffen, dachte gewiß auch Leibnitz nicht, wie man daraus sieht, das er nur das Allgemeinwahre, als dem Cartesius angehörig, aus dem Systeme des Spinoza geschieden haben will.

Daß aber das, was oben gesagt ist, um die Meinung des Leibnitz zu bestätigen, wahr sei, läßt sich noch von einem andern Punkte erkennen, der schon genauer mit den besondern Ansichten des Spinoza zusammenhängt, und dessen Keime sich auch schon bei Cartesius finden; es ist nämlich dieß die Lehre von Gott, als der bleibenden (immanens) Ursach der Welt. Spin. Eth. I, prop. 18. Daß diese aber wirklich in dem Systeme des Cartesius liege, wird niemand leugnen, welcher seine Ansicht über die Dauer oder die Erhaltung der einzelnen Dinge kennt. Er geht hierbei (Dissert. de meth. pag. 19; De prim. phil. III, pag. 20; Respons. in object. sec. pag. 77, ax. 2; Princ. phil. I, §. 21. §. 51.) von der Bemerkung aus, daß das Sein in der Zeit nicht einen solchen Zusammenhang habe, daß die Dinge, welche in dem einen Augenblicke sind, auch in dem folgenden deswegen nothwendig sein müßten, weil sie nämlich nicht selbst die Kraft hätten, sich zu erhalten, und daraus schließt er, daß die Erhaltung nichts anderes, als die stetige Schöpfung der Dinge sei, oder daß die Schöpfung und die Erhaltung durch Gott nur in der Betrachtung unterschieden werden könnten. Daß diese Lehre nicht verschieden sei von der oben angeführten Lehre des Spinoza, leuchtet auf den ersten Blick ein, denn daß Gott die Dinge auf eine stetige Weise schaffe, heißt doch wohl nichts anderes, als daß er die bleibende Ursache der Dinge sei. Auch die Wichtigkeit dieses Satzes für das Spinozistische System kann nicht bezweifelt werden, denn er enthält die Keime zu der ganzen Ansicht, wie sie im Spinozistischen

Systeme über das Verhältniß zwischen Gott und den besondern Dingen herrscht. Man kann sagen, daß auch Cartesius dieses Verhältniß wohl eingesehen habe, obgleich er es sich nicht entwickelte, denn er fühlte sich schon gezwungen zu gestehen, daß eigentlich nur Gott allein der Name der Substanz zukomme, und hier hätte er nun nicht vermeiden können, den besondern Dingen auch, wie Spinoza, den Namen von Arten des göttlichen Seins beizulegen, wenn er nicht um diesem, welches ihm zu anstößig schien, zu entgehen, zu dem Auswege gegriffen hätte, auf den folgerechten, gleichmäßigen Gebrauch der Sprache Verzicht leisten und auf uneigentliche Weise, wie er gestehen muß, die einzelnen Dinge auch Substanzen zu nennen. Princ. phil. I, §. 51.

Was nun die weitere Ausführung des Cartesianischen und Spinozistischen Systems betrifft, in Rücksicht auf den Begriff der Gottheit, so ist die Verfahrungsart beider Philosophen sehr verschieden. Cartesius beschäftigt sich mehr mit der Auffindung allgemeiner Begriffe, nach denen wir das Handeln der Gottheit begreifen, wie seine Wahrhaftigkeit, seine Allwissenheit ꝛc.; Spinoza dagegen sucht die Attribute der Gottheit auf, und geht von diesen zu den einzelnen Affectionen der Gottheit über. Was dabei gleichmäßig und ungleichmäßig bei Cartesius und Spinoza aufgestellt wird, ungeachtet ihrer verschiedenen Verfahrungsart im Allgemeinen, das schließt sich an die folgende Untersuchung an.

Wenn man die Ansicht untersucht, welche beiden Systemen in Hinsicht auf die verschiedenen Reihen des

Daseins, welche wir erkennen, zum Grunde liegt, so findet man zwar im Allgemeinen vollkommene Uebereinstimmung, im Einzelnen aber weichen beide doch wieder von einander ab. Unter dem Allgemeinen verstehen wir nämlich hier die Anerkennung zweier verschiedenen Grundbegriffe, des Körperlichen und des Geistigen; unter dem Einzelnen aber das Verhältniß, in welchem beide zu dem menschlichen Geiste und zu der Gottheit stehen. Wenn wir aber gesagt haben, daß im erstern beide Systeme mit einander übereinstimmen, so leuchtet dieses auf den ersten Blick ein; Cartesius nämlich, indem er in seinem Cogito, ergo sum! den Körper von dem denkenden Wesen in uns trennt, aber dabei doch jenem seine eigene Wirklichkeit läßt, scheidet sogleich beide Gebiete, des Denkenden und des Ausgedehnten, rein ab, und Spinoza geht in der Trennung derselben sogar so weit, daß er auch noch in der Gottheit sie als verschiedene Attribute setzt. Spin. Eth. II, prop. 1. 2; Cart. Princ. phil. I. §. 52. In Hinsicht auf meine zweite Behauptung, daß das Verhältniß des Körperlichen und des Geistigen zu dem menschlichen Geiste und der Gottheit in beiden Systemen verschieden erscheine, brauche ich auch nur beider Lehren hier zu erwähnen, deren Unterschied deutlich in die Augen fällt; denn Cartesius trennt in seinem Cogito, ergo sum! gänzlich den Geist von dem Körper, und setzt wenigstens die Möglichkeit nach, daß das Denken ganz für sich sein könne, ohne ein ihm in der Körperwelt Entsprechendes. De meth. recte utend. rat. pag. 18. Dieses ist aber nach Spinoza gar nicht möglich; beide, Geist und Kör-

per, sind nothwendig mit einander verbunden, und was in der einen Reihe des Daseins gefunden wird, das ist auch in der andern, und es ist eben so unmöglich, daß der Körper ohne Geist sei, als daß der Geist sei ohne Körper; denn der Geist ist nichts anderes, als der Begriff eines wirklich seienden Körpers. Spin. Eth. II, prop. 7; epist. 56. Das Verhältniß Gottes zu diesen beiden Reihen des Daseins bestimmt Cartesius aber so, daß Gott selbst die ungeschaffene und unabhängige denkende Substanz sei, die geschaffenen denkenden und körperlichen Substanzen aber könnten unter dem allgemeinen Begriffe gedacht werden, daß sie nur des göttlichen Beistandes zum Dasein bedürften. Princ. phil. I, §. 52; §. 54; De meth. pag. 19. Dagegen legt Spinoza, wie schon oben gesagt, der Gottheit nicht nur das Denken, sondern auch das körperliche Sein oder die Ausdehnung als Attribute bei. Spin. Eth. II. prop. 1. 2.

Es braucht hier nur erwähnt zu werden, ohne es weiter aus einander zu setzen, daß Cartesius in seiner Abhandlung De passionibus sive affectibus animae sowohl die Verbindung der Seele mit dem Körper, als die Ursachen der menschlichen Leidenschaften zu erklären versucht hat; wie wenig aber diese Erklärung mit den Ansichten des Spinoza über diese Punkte in Vergleich kommen könne, darüber kann uns das eigene Urtheil des Spinoza belehren. S. Eth. V. praef.

Was den zweiten Theil unserer Untersuchung betrifft, nämlich zu betrachten, welchen Einfluß die Cartesianische Philosophie auf die Darstellung des Spino-

zistischen Systems gehabt habe, so müssen wir hier einige allgemeine Bemerkungen über die Darstellungsart beider Männer vorausschicken. Beim ersten Anblicke schon erscheint ein großer Unterschied in dieser; Cartesius folgt in seiner ausführlichsten philosophischen Schrift De prima philosophia, wie er selbst sagt, Resp. ad sec. obj. pag. 72, einem Wege der Untersuchung, wie er zu der Auffindung der Wahrheit leitet, ohne im strengen Sinne die Wahrheiten so zu verbinden, daß die eine immer unmittelbar aus der andern erhelle, sondern der Faden wird an mehreren Orten fallen gelassen, um ihn an andern Punkten wieder anzuknüpfen, auch wohl später den früher vernachlässigten Faden irgendwo wieder aufzunehmen. Eine solche Untersuchungsart mußte von dem Gesichtspunkte des Zweifels, auf welchen sich Cartesius anfangs stellt, die passendste scheinen, um allmählig aus diesem Zustande hervorzugehen, an einzelnen Punkten, die sich zuerst über ihn erhoben, sich festhaltend und von diesen weiter fortschreitend, und sie wird auch für den Zweifelnden immer die geschickteste sein, ihn von diesem Zustande zu befreien. Denn der Zweifel ist nicht eine wissenschaftliche Ansicht nach Grundsätzen, sondern ein rein eigenthümlicher Zustand des Zweifelnden, der also auch nur durch einen andern Zustand gehoben werden kann, nicht eigentlich nach wissenschaftlichen Gründen. So bequem aber auch in einer solchen Rücksicht jene Untersuchungsart sein mag, so schwankend ist sie auch; der Zusammenhang hat keinen innern Grund, und aus dieser Ungebundenheit in dem Aeußern entsteht auch leicht eine Störung im innern

Zusammenhange der Wissenschaft. Spinoza hat sich dagegen der geometrischen Darstellungsart bedient, und diese, nach einer strengen Gewissenhaftigkeit geführt, hat ihn zu der Bestimmtheit und Folgerechtigkeit gelangen lassen, welche wir bei Cartesius vermissen. Zwar hatte auch Cartesius schon früher die geometrische Form für die Darstellung seiner Philosophie versucht, s. Resp. ad sec. obj. pag. 74 ꝛc., und man könnte glauben, daß Spinoza aus diesem Versuche die Veranlassung zur Wahl seiner Darstellungsart erhalten habe, doch lag diese wohl mehr in dem Geiste des damaligen Zeitalters, welches im Begriff war, durch Hülfe der Geometrie die wichtigsten Wahrheiten der Naturlehre zu entdecken, und jener Versuch des Cartesius ist auch im hohen Grade nur Versuch, und von Cartesius selbst nicht aus eigenem Antriebe, sondern nur auf den Rath theilnehmender Gelehrten unternommen.

Die Folgen seiner schwankenden Untersuchungsart zeigen sich bei Cartesius sehr auffallend, da sie vorzüglich noch vergesellschaftet sind mit einer sehr bemerkbaren Unbehülflichkeit in der wissenschaftlichen Sprache. In der That aber war es auch keine geringe Aufgabe für ihn, der sich losgesagt hatte von den Formeln der Schule, wenig bekannt mit den Werken anderer Philosophen und so sich ganz überlassen war, sich einen eigenen bestimmten und festen Sprachgebrauch für den Kreis seiner Begriffe zu bilden. Hart aber, oder ungerecht wird man doch die Beschuldigungen nicht finden können, die wir ihm in dieser Rücksicht gemacht haben, denn jene angezeigten Mängel haben ihn oft sogar zu anscheinenden

Widersprüchen und zu Fehlern in der Ordnung verleitet. So sagt er De prim. phil. III, pag. 14, daß die Begriffe an sich nicht falsch sein könnten, doch aber untersucht er bald darauf, pag. 18, ob der Begriff der Gottheit nicht dem Stoffe nach zu den falschen Begriffen gehöre, welchen scheinbaren Widerspruch schon der scharfsinnige Anton Arnaud gerügt hat. Obj. quart. pag. 98. Die wunderbaren Verwirrungen in seiner Lehre von dem Erkenntnißvermögen sind schon oben gerügt worden. Die fehlerhafte Ordnung in der Darstellung zeigt sich aber wohl nirgends deutlicher, als in der Stellung des Beweises für das Dasein Gottes, von dem wir oben schon weitläuftiger gesprochen haben. Diesen glaubt er nämlich, De prim. phil. V, pag. 28, erst dann führen zu können, nachdem er über das Dasein Gottes schon aus andern Gründen gewiß geworden ist, und sich auf die Folgerungen aus dieser Gewißheit stützen kann, so daß also dieser Beweis, wunderbar genug, für sich nichts beweis't, sondern vielmehr nur zum Ueberflusse noch zugegeben wird. Aber diese Wunderbarkeit ist weder im Beweise selbst gegründet, noch auch in der Art, wie er mit dem Systeme des Cartesius zusammenhängt, sondern allein in dem Mangel an Ordnung, welcher in Entwickelung der Grundsätze Statt findet, wie dieß ebenfalls auch schon von Anton Arnaud gerügt worden ist. Obj. IV, pag. 102. Unsere Behauptung jedoch, daß diese Unordnung nicht in einem Fehler des Cartesianischen Systems selbst liege, und also tiefer als nur in der Darstellung, erhellt deutlich daraus, daß Cartesius an andern Orten eine andere Ord-

nung beobachtet hat, so daß nach dieser der erwähnte Beweis an die Spitze aller Beweise für das Dasein der Gottheit tritt. Resp. ad sec. obj. pag. 78; Princ. phil. I, §. 14. Welchen Einfluß dagegen die gewählte geometrische Form bei Spinoza auf die Darstellung seines Systems habe zeigen müssen, dieß ist oben schon angedeutet. Genauigkeit darf in dieser Form nicht vermißt werden, denn bei jedem folgenden Gliede ist auf die früheren zurückzublicken; das beständige Zurückweisen auf die ursprünglichen Grundsätze und das daraus folgende Begründen des Abgeleiteten in seinem Grunde macht die Uebereinstimmung in beiden nöthig, woraus feste Formen und Bestimmtheit in der Sprache im Ganzen entstehen müssen. Und wer die Schriften des Spinoza kennt, wird wohl nicht leugnen können, daß sie ausgezeichnet sind durch jene beiden Eigenschaften in einem hohen Grade; denn nur an einzelnen Stellen mag man bei Spinoza vielleicht Abweichungen von einer streng wissenschaftlichen Sprache finden, wie z. B. Eth. II, coroll. prop. 11, und an mehreren Stellen, wo von Theilen eines unendlichen Verstandes gesprochen wird, da doch Spinoza Eth. I, prop. 12, 13, und sonst die Vorstellung von einer Theilbarkeit des Unendlichen so entschieden abweis't. Aber in dieser Bestimmtheit und Folgerechtigkeit der Sprache bei Spinoza im Gegensatze des Schwankenden in der Sprache bei Cartesius liegt auch fast der ganze Unterschied zwischen den Bezeichnungsarten beider; Spinoza ist nur selten von der Sprachweise des Cartesius abgewichen und hat sich diese durch die genaue Bekanntschaft mit der Cartesiani-

schen Philosophie in ihren wichtigsten Theilen so zu eigen gemacht, daß wir dem Urtheile Herders vollkommen beistimmen müssen, der in seiner Schrift „Gott" (pag. 38 der 2ten Ausgabe) für das Lesen der Spinozistischen Schriften die Vorschrift giebt: „Ehe Sie den Spinoza lesen, muß Ihnen Des Cartes, wenn auch nur als Wörterbuch bekannt sein. In ihm sehen Sie den Ursprung der Worte und Formeln, also auch mancher sonderbaren, harten Formeln des Spinoza." Um dieses Urtheil zu begründen, gehen wir in das Einzelne ein, und suchen die Bedeutung der wichtigsten Kunstwörter bei beiden Philosophen zu bestimmen.

So finden wir nun sogleich den Begriff der Substanz, welcher immer für einen der wichtigsten in dem Systeme des Spinoza mit Recht ist gehalten worden, bei Cartesius eben so bezeichnet, wie bei Spinoza, denn, Princ. phil. I, §. 51, sagt jener: „Unter Substanz können wir nichts anderes verstehen, als ein Ding, welches so ist, daß es keines andern Dinges zum Sein bedarf. Und zwar als eine Substanz, welche gar keines Dinges bedarf, kann nur ein einziges erkannt werden, nämlich Gott." Dieses stimmt ganz mit der Definition des Spinoza, nach welchem Substanz das ist, was nur durch sich ist, und für sich erkannt wird, und welcher ebenfalls Gott für die einzige Substanz erkennt. Aber auch das, was wir für das Eigenthümliche des Ausdrucks bei Cartesius angaben, nämlich Unbestimmtheit der Sprache, findet sich hierbei auf eine auffallende Weise; denn ungeachtet er Gott im eigentlichen Sinne für die einzige Substanz erkannt hat, belegt er doch

immer noch jedes andere einzelne Ding, dem eine Eigenschaft zugeschrieben wird, mit eben diesem Namen im uneigentlichen Sinne, so daß er jedoch am angeführten Orte selbst bestimmt, daß dieses Wort nicht in gleicher Bedeutung von Gott und von den einzelnen Dingen gebraucht werden könne. Cartesius unterscheidet ferner die körperliche und die denkende Substanz, so wie auch Spinoza diesen Ausdruck gebraucht, aber natürlich in einem ganz andern Sinne, denn bei Spinoza sollen damit nur eigentlich die Attribute der Substanz bezeichnet werden, welche einzeln von uns erkannt werden, in der Substanz selbst aber eins und dasselbe sind; Cartesius dagegen nimmt diesen Ausdruck von geschaffenen Dingen, wie er denn auch nicht anders konnte, da er ja die Gottheit nur als denkendes, nicht als ausgedehntes Ding betrachtete, und von der letztern Ansicht mußte er weit entfernt sein, indem das denkende und das ausgedehnte Ding nach ihm durchaus getrennt und keiner Einheit fähig sind.

Mit dem Begriffe der Substanz hängt genau der Begriff des Attributs zusammen, und beide Philosophen stimmen auch in ihm überein; das Attribut ist nämlich die wesentliche und beharrende Eigenschaft der Substanz, wodurch diese vom Verstande erkannt wird; es sind also beide darüber einig, daß die Substanz nicht an sich erkannt werden könne, sondern nur nach ihren Attributen. Cart. Princ. phil. I, §. 52, und 56; Spin. Eth. I, def. 4. Aber in einer andern Bestimmung weichen sie wieder von einander ab, indem nämlich Cartesius auch den einzelnen Dingen Attribute bei-

legt, Spinoza aber nicht; und zwar folgt dieses genau aus dem verschiedenen Sprachgebrauche beider in Rücksicht auf das Wort Substanz. Denn weil Spinoza nur Eine Substanz annimmt, so kann er auch nur dieser Attribute zuschreiben, Cartesius aber, der auch die einzelnen Dinge Substanzen nennt, legt diesen sonach auch Attribute bei. Doch findet sich hierbei noch eine wunderliche Verwirrung des Cartesius; denn in der letzten von den oben angezeigten Stellen giebt er als das, was in den einzelnen Dingen als Attribute vorkomme, das Dasein und die Dauer an, und in beiden widerspricht er dem vorher aufgestellten Grundsatze, daß das Sein der Substanz nicht an sich erkannt werden könne, denn die Dauer ist nach ihm auch nichts anderes, als das Verharren eines Dinges in seinem Sein. S. Princ. phil. 1, §. 55. Ganz falsch würde man aber daraus schließen wollen, daß Cartesius hierin mit dem Spinoza übereinstimme, und nur durch einen Mißverstand den einzelnen Dingen Attribute beilege; denn es ist eben gezeigt worden, wie diese Abweichung im Gebrauche des Ausdrucks Attribut nothwendig in der verschiedenen Bedeutung liege, in welcher das Wort Substanz bei Cartesius gebraucht wird, und deutlich spricht sich dieß auch in einer andern Stelle des Cartesius aus, Pr. phil. 1, §. 53, wo er, ganz so wie Spinoza, als Attribute aufstellt die Ausdehnung und das Denken, wobei wenigstens das erste nicht nach seinen Ansichten als ein Attribut auf die Gottheit bezogen werden kann, sondern nur auf die einzelnen Dinge. Aber noch eine andere Verschiedenheit findet sich hier, die jedoch auch leicht aus dem Systeme beider Philosophen erklärt wird;

Cartesius nämlich sagt, daß der Gottheit nur Attribute zukommen könnten, weil nämlich keine Veränderung in ihr erkannt werden könne, wogegen Spinoza auch Modus und Affectionen der Gottheit annimmt; beides erklärt sich aus der Ansicht der Gottheit, welche beide Philosophen hatten. Cartesius war nämlich auf das Sein der Gottheit nur aus ihrem Begriff gekommen, und hatte außer diesem nichts von ihr durchdringend aufgefaßt, natürlich war ihm also auch die Gottheit nur ein Lebloses, denn alles, was ein Begriff uns giebt, wird nur als ein Todtes erkannt, weil die Ursach der Thätigkeit nicht in ihm liegt, sondern nur die beständigen Formen seines Handelns. Spinoza hingegen war zwar auch auf das Sein der Gottheit durch den Begriff gekommen, er hatte aber zugleich auch den Zusammenhang der Gottheit mit den einzelnen Dingen aufgefaßt, und in diesem mußte ihm die Gottheit als ein Lebendiges erscheinen, den einzelnen Dingen den Grund des Seins darreichend und als solcher in verschiedenen Gestalten erscheinend. Aber auch Cartesius kann aus eben dieser Ursach da, wo er von den Wirkungen Gottes auf die Welt spricht, seinem vorher aufgestellten Grundsatze nicht getreu bleiben, und er muß hier, eben so wie Spinoza, von einem Modus des göttlichen Handelns sprechen. Princ. phil. II, §. 36.

Der Gebrauch des Wortes Modus ist auch beiden Philosophen in gleichem Sinne gemein, so daß darunter die Art des besondern Seins einer Substanz verstanden wird. Natürlich bezieht Cartesius diesen Modus wieder auf die einzelnen Dinge oder Substanzen; dem Spinoza aber, nach seiner Ansicht von der Substanz, sind die

einzelnen Dinge nur Modi der Gottheit. Damit hängt auch der Gebrauch des Wortes Modification bei Spinoza zusammen, welches eben die Art bezeichnen soll, wie die einzelnen Dinge in der Gottheit sind; ein anstößiges Wort, sagt Herder (in der angeführten Schrift, pag. 57.) aber doch liegt ihm nichts weiter zum Grunde, als die Lehre, welche schon oben erwähnt ist, und die wir auch bei Cartesius fanden, daß Gott die bleibende Ursach der Welt sei, und daß also das Sein der einzelnen Dinge nur im Sein der Gottheit gegründet sei, oder, wie es Spinoza sonst auch ausdrückt, daß die einzelnen Dinge Affectionen der Gottheit seien. Eth. I, coroll. prop. 25.

Noch ist der Sprachgebrauch zweier Wörter zu erläutern, welche in der Lehre des Spinoza eine große Bedeutung haben, und zwei Begriffe gleicher Würde für die doppelte Reihe der erscheinenden Wesen bezeichnen, nämlich die Ausdehnung und das Denken. Oben hat zwar schon Einiges hierüber gesagt werden müssen, als von der Ansicht über das Verhältniß des Körperlichen und Geistigen, welches beide Philosophen zum Grunde legen, die Rede war; aber eben so konnte auch dort der Gegenstand nicht erschöpft werden, weil hierzu eine nähere Kenntniß des Sprachgebrauchs im Spinozistischen Systeme nöthig ist. Cartesius erklärt die Materie oder das Körperliche aus der allgemeinsten Eigenschaft, welche er an ihr auffand, der Ausdehnung, Princ. phil. II, §. 4, nach dem Gesetze verfahrend, welches wir bei ihm zum Grunde liegend fanden: daß nämlich, was im Verstande allgemein aufgefaßt ist, eine

frühere unmittelbare Gewißheit habe, das von den Sinnen Erkannte aber nur eine abgeleitete, mittelbare Gewißheit, so daß auch hier die allgemeine Anschauung des Raums als das den sinnlichen Wahrnehmungen zum Grunde liegende Allgemeine angesehen wurde. Diese Bezeichnung des Körperlichen nahm auch Spinoza an, obgleich ihm ihre Fehler nicht verborgen blieben, aber er gebrauchte sie, wie schon oben angedeutet ist, in einem ganz andern Sinne. An jener Bezeichnung des Cartesius nämlich tadelte er dieses, daß sie ganz leblos ohne einen Grund der Bewegung sei, und daher ungeschickt, die Verschiedenheiten der einzelnen Arten der Dinge zu erklären. Epist. 70 und 72. Dieser Tadel mußte natürlich im Systeme des Spinoza den Begriff nicht treffen, welchen er von der Ausdehnung aufstellte; denn er sah sie als ein ewiges und unendliches Attribut der Gottheit an, welches den Grund der Bewegung in sich, nicht außer sich haben mußte, wodurch aber die Unbequemlichkeit des Ausdrucks nur noch einleuchtender wurde; denn aus dem allgemeinen abstracten und als solchem todten Begriffe der Ausdehnung war nun auf einmal ein lebendiges Ding geworden, welches in sich den Grund der Entwickelung aller einzelnen Gestalten trägt. Daß hier Spinoza etwas ganz anderes mit dem Worte Ausdehnung bezeichnen will, als gewöhnlich damit bezeichnet wird, ist für sich klar, nämlich überhaupt die göttliche Kraft, insofern sie in den körperlichen Dingen wirkt.

Anders verhält sich zwar das, was mit dem Worte Denken bei Spinoza bezeichnet wird, zu dem, was unter gleichem

Namen bei Cartesius vorkommt, aber auch hier wird noch manches zu bemerken bleiben. Denn von dem Begriffe des Denkens, so wie es dem menschlichen Geiste und der Gottheit beigelegt wird, kann man natürlich nicht sagen, daß er bei Cartesius nur unter einem leeren allgemeinen Begriffe aufgefaßt worden sei. Bei Spinoza ist nun das Denken auch das Attribut der Gottheit und der Geist des Menschen ist ein denkendes Ding, so daß man glauben könnte, im Begriffe des Denkens, welchen sie in gleichen Verhältnissen erkennen, kämen beide Philosophen überein; allein hier ist noch auf das Rücksicht zu nehmen, was auch seine Anwendung auf den Begriff der Ausdehnung findet, auf die Ansicht nämlich des Spinoza von den endlichen Dingen im Verhältniß zu dem Unendlichen. Spinoza geht nämlich von dem Grundsatze aus, daß die Wirkung verschieden sein müsse von der Ursach in Allem, was sie von ihr hat; nun haben aber die endlichen Dinge von Gott als ihrer Ursach sowohl Dasein als Wesen, folglich muß auch ihr Dasein und ihr Wesen, ganz von dem Dasein und dem Wesen der Gottheit verschieden sein. Eth. 1, schol. prop. 17. Aus diesem Grundsatze folgt denn, daß, wenn der Gottheit Ausdehnung und Denken als Attribute zugeschrieben werden, dieses eine ganz andere Ausdehnung und ein ganz anderes Denken sein müsse, als die Ausdehnung und das Denken der endlichen Dinge; und auf solche Weise werden auch die Attribute der Gottheit bei Spinoza beschrieben. Denn was die Ausdehnung betrifft, so ist sie als göttliches Attribut, so wie sie von dem Verstand

erkannt wird, von der Ausdehnung der endlichen Dinge, welche die Imagination auffaßt, darin gänzlich verschieden, daß sie weder theilbar noch meßbar sei, und keine Gestalt habe. Eth. 1, schol. prop. 15; Epist. 50. Eben so verhält es sich mit dem Denken, als einem Attribute der Gottheit, denn das, was wir als den Inbegriff des menschlichen Denkens oder als die Kraft, woraus das einzelne Denken hervorgeht, annehmen, den Verstand, spricht Spinoza der Gottheit ganz und gar ab, er möge nun als endlich oder als unendlich gedacht werden. Eth. 1, prop. 11; schol prop. 18. In beiden Vorstellungen von den Attributen der Gottheit weicht daher Spinoza gänzlich von Cartesius ab, obgleich er die Untheilbarkeit der Ausdehnung aus dem von Cartesius aufgestellten Satze, daß es keinen leeren Raum gebe, zu entwickeln suchte. Eth. 1, schol. prop. 15. Aber auch noch eine andere Frage werden wir hier nicht übergehen dürfen, welche nach der Darstellung, die Spinoza in dem oben angeführten Scholion der 17ten Proposition, Eth. 1, gewählt hat, sich nothwendig aufdrängen muß, ob Spinoza nämlich unter dem der Gottheit beigelegten Attribute des Denkens ein unserm Denken im allgemeinen Entsprechendes sich doch vorgestellt habe. Denn Spinoza scheint ja dadurch, daß er in der Ursache des Wesens nothwendig ein dem Wesen nach Verschiedenes fordert, in der Gottheit ein dem Wesen nach von unserm ganz verschiedenes Denken zu setzen. Aber dieser Schein widerlegt sich wohl am besten aus Eth. 1, prop. 3, wo es heißt, daß von den Dingen, welche nichts gemein mit einander haben,

auch nicht das eine des andern Ursach sein könne, und aus der Ansicht des Spinoza von dem menschlichen Erkenntnißvermögen, welche hiermit genau zusammenhängt. Denn nach dieser wird die vollkommen entsprechende Erkenntniß der göttlichen Attribute im Menschen aus dem hergeleitet, was in den menschlichen Begriffen von Körper und Geist als jedem einzelnen gemein erkannt wird. Eth. II, prop. 38, 45, 46, 47, cum schol. Daher sieht man wohl, daß Spinoza mit dem Denken in der Gottheit zwar ein der Art nach von unserm Denken ganz Verschiedenes, weil es eben der Grund unseres Denkens sein soll, aber doch nicht ein solches bezeichnen wollte, welches auch dem Grundwesen nach von unserm Denken verschieden wäre. Und ein gleiches Verhältniß findet auch nothwendig bei der Ausdehnung Statt, wie sie zum Wesen der Dinge und zum Wesen der Gottheit gehört. Dieses Verhältniß wird sich aber vielleicht noch auf folgende Weise etwas mehr aufklären lassen. Ruhe und Bewegung sind die Arten des Seins der endlichen ausgedehnten Dinge, daraus entsteht in ihnen die Theilbarkeit und die Gestalt, welche, wie wir oben sahen, Spinoza der Ausdehnung, als einem Attribute der Gottheit, absprach; hiermit aber fällt zugleich alles weg, worunter wir die Ausdehnung erkennen; eben so ist es mit dem Denken, welches von uns nur als Verstand erkannt wird, und welches außer dieser Form keine Wirklichkeit für unsere Begriffe hat. Dem Spinoza ist der Verstand nichts anderes, als eine allgemeine Form des Denkens, so wie die Figur im Allgemeinen eine Form der Ausdehnung in den einzelnen

Dingen ist; und er behauptet daher nach seiner Ansicht von den allgemeinen Begriffen, daß der Verstand eigentlich gar nichts sei, oder nichts anderes, als der allgemeine Begriff von den verschiedenen Begriffen, welche sich in uns bilden; außer diesen hat er kein wirkliches Dasein, eben so wenig, wie der Wille ein besonderes Dasein hat außer den einzelnen Willensthätigkeiten. Eth. II, schol. prop. 48. Darin liegt nun auch die Nothwendigkeit, daß Spinoza der Gottheit den Verstand absprechen mußte. Denn eben so wenig, wie Spinoza der Gottheit eine Gestalt beimessen konnte in der Ausdehnung, eben so wenig durfte er ihr eine Form des Denkens beilegen; denn beides würde eine Bedingung des unbedingten Wesens vorausgesetzt haben. Man kann deutlich sehen, wie Spinoza von diesem Grunde aus auf die Lehre kam, daß Gott den Verstand nicht zu seinem Attribute habe; die Behauptung, daß Gott Begriffe habe, mußte ihm vielmehr ungereimt scheinen, denn der Begriff ist nicht ohne seinen Gegenstand, und eben so begrenzt, wie dieser; in Gott daher ist Denken und Ausdehnung, Wissen und Gewußtes eins. Cogit. metaph. I, cap. 2; cap. 7, pag. 120; pag. 121. (Revertamur itaque ad nostrum propositum, nempe quod extra Deum nullum datur objectum ejus scientiae, sed ipse sit scientiae suae objectum, imo sua scientia;) pag. 122. (Nam revera Deus nulla alia ratione vocatur omniscius, nisi quia habet ideam sui ipsius, quae idea *sive cognitio* simul semper cum

Deo existit; nihil enim est praeter ejus essentiam, nec illa alio modo potuit esse.)

Wir können hier nicht ganz das übergehen, wodurch jene obige Frage den Schein der größten Wichtigkeit erhalten hat für die ganze Ansicht des Spinozistischen Systems, indem sie nämlich in Verbindung gesetzt worden ist mit dem sogenannten Atheismus des Spinoza. Wir können aber die Wichtigkeit, welche jener Frage in dieser Hinsicht beigelegt wird, nur für eins der Mißverständnisse halten, welche in der Geschichte der Philosophie und namentlich in der Geschichte der Streitigkeiten, welche sich über das Spinozistische System in neuern Zeiten erhoben haben, so häufig gefunden werden. Denn nicht von dieser Frage hängt die Entscheidung ab, ob Spinoza Atheist zu nennen sei oder nicht, sondern allein davon: ob Spinoza unter der Substanz sich nur den höchsten Gattungsbegriff gedacht habe, der, wie alle Gattungsbegriffe nach Spinoza, keine Wirklichkeit habe an sich, sondern nur allein in den einzelnen Dingen? Dieses bejahen heißt behaupten, daß die unendliche Substanz nicht ein Ganzes bilde, sondern nur ein aus unendlichen Theilen ohne Grund des Zusammenhangs Bestehendes, und ungeachtet der Ansicht des Spinoza von den Gattungsbegriffen, welche zu solchen Vorstellungen hätte führen können, hat doch niemand zu behaupten gewagt, daß der Begriff der Substanz bei Spinoza nur ein bloßes Gedankenbild sei. Wenn aber Spinoza mit dem Begriffe der Substanz eine wirkliche Einheit bezeichnen wollte, so findet auch in ihr eine Einheit des Denkens Statt; mag nun dieses Denken dem We-

sen nach verschieden von dem unsrigen genannt werden oder nicht, immer steht es als der Grund unseres Denkens höher als dieses. Sonach aber sind wirklich die, welche sich für das eine, und die, welche sich für das andere entscheiden, nur in einem Wortstreite befangen; nennt man nämlich das Erkennen in der Form des Begriffs das Wesen des menschlichen Denkens, so wird man nach Spinoza sagen müssen, das Denken der Gottheit sei dem Wesen nach verschieden von unserm Denken; nennt man aber die dabei zum Grunde liegende Thätigkeit der Seele das Wesen des menschlichen Denkens, so wird man das Entgegengesetzte zu behaupten gezwungen sein.

Schon oben ist das Verhältniß erwähnt worden, welches Spinoza zwischen der Ausdehnung und der Bewegung festsetzt; aber es muß hier noch gezeigt werden, wie dieser Begriff unter derselben Bezeichnung sich auch bei Cartesius findet. Nämlich nach derselben Art, wie Spinoza Eth. II, lemma 1, post prop. 15, leitet Cartesius von der Bewegung und Ruhe die Verschiedenheit der einzelnen Körper ab, Princ. phil. II, §. 23, und man wird nicht darin eine Verschiedenheit suchen wollen, daß Spinoza neben der Bewegung und Ruhe auch Schnelligkeit und Langsamkeit setzt, denn es leuchtet wohl ein, daß er damit nur verschiedene Arten der Bewegung bezeichnen will. Daß diese Bezeichnung bei Spinoza vielmehr ganz von der Cartesianischen Philosophie ausging, sieht man schon daraus, daß Spinoza schon als bekannt voraussetzte, daß die Verschiedenheit der Körper in ihrer Bewegung und Ruhe liege; um

also deutlich den Sinn, welcher damit verbunden wurde, auffassen zu können, müssen wir bei Cartesius den Sinn der Bezeichnung aufsuchen. Dieser sah vorzüglich auf die Art der Gestaltung der Dinge, wie sie geschehe, weniger aber berücksichtigend, wodurch sie geschehe; denn die Kraft, wodurch die Bewegung der Körper hervorgehe, wollte er von der Bewegung geschieden wissen. Wenn aber die Gestalt nur nach den äußern mathematischen Formen betrachtet wird, so kann sie genügend ihrer Entstehungsart noch aus der Bewegung abgeleitet werden; denn den Mathematikern ist es ja nicht ungewöhnlich, aus der Bewegung die Entstehung der Grundformen aller Körper abzuleiten, von den einfachsten zu den zusammengesetztesten fortschreitend. Es war nicht zu verwundern, wenn Cartesius, dessen Leben der Mathematik zum großen Theile gewidmet war, und der seinen Fleiß auf die Erfindung der mechanischen Regeln gewandt hatte, von dieser Seite die Verschiedenheiten der körperlichen Gestalten zu erklären versuchte, Spinoza aber, bei dem es deutlich genug erscheint, wie sehr er strebte, sich so nah als möglich an die Bezeichnungsart der Cartesianischen Philosophie zu halten, um dadurch seinen Zeitgenossen faßlicher zn werden, verwarf auch diesen Ausdruck nicht, entweder weil er auch, dem Geiste seiner Zeit folgend, die mechanische Bezeichnungsart liebte, oder weil er sah, daß es nicht sowohl auf die Erklärungsart, als auf das wirkliche Dasein solcher Verschiedenheiten ankomme, zu dem Zwecke, welchen er vor sich hatte, die Verschiedenheiten der menschlichen Begriffe bei demselben Be-

wußtsein durch das Entsprechende auf der Seite der ausgedehnten Dinge zu erklären. So wie aber Cartesius die Ursach der Bewegung von Gott ableitete, eben so findet es sich bei Spinoza, auch mit der Bestimmung, daß die Größe der Bewegung im Weltall immer dieselbe bleibe; Cart. Princ. phil. II, §. 36; Spin. Ep. 15; da nämlich Eine Affection Gottes nur aus einer andern hervorgeht, so bilden diese Affectionen einen geschlossenen Kreis, in dem sich Affection zu Affection mittheilt, ohne daß eine Affection entstehen könne ohne die Wirkung einer andern, welche darin aufgeht. Durch die Aufnahme dieser Cartesianischen Bezeichnung und der früher erwähnten, in welcher das unsern sinnlichen Erfahrungen zum Grunde Liegende durch Ausdehnung erklärt werden soll, glaube ich aber, ist der Schein in das Spinozistische System gekommen, wodurch man sich bewogen gefunden hat, es der Leblosigkeit zu beschuldigen. Denn die Ausdehnung, wie Spinoza einsah, hat nicht das Leben in sich, woraus die einzelnen Gestalten der Körper entstehen, und eben so zeigt uns die Bewegung nur die Art, wie die Körper entstehen, nicht aber die lebendige Kraft, woraus sie entstehen. Wie indessen diese beiden Arten der Bezeichnung sich zu dem Spinozistischen Systeme verhalten, das, glaube ich, wird aus dem Obigen deutlich hervorgehen; beide werden auf Gott bezogen, und erhalten aus diesem die Kraft, welche ihnen inwohnt; denn der Gott des Spinoza ist nicht ein todter Begriff, sondern die lebendige Quelle der Wirksamkeit in der Welt.

Die vorliegende Untersuchung umfaßt nun die ein-

zelnen Punkte, welche uns in einer vergleichenden Uebersicht des Cartesianischen und Spinozistischen Systems der Berücksichtigung werth schienen in Absicht auf den Zweck, der uns vorlag, nämlich die Berührungspunkte beider Philosophien, und den Einfluß der einen auf die andere zu zeigen; aber wir werden unser Geschäft doch erst dann für beendigt halten können, wenn wir die einzelnen Punkte zuletzt noch in ein Ganzes abschließend gesammelt haben. Dieses muß um so nothwendiger erscheinen, da bei der wesentlichen Trennung unserer Untersuchung in Betrachtung des Stoffs und der Form doch eine unwesentliche Trennung einzelner Lehren nicht hat vermieden werden können, weil nach ihrer Natur, Stoff und Form nicht so von einander getrennt sind, daß das eine ohne das andere für sich bestehen könnte. Eine solche Trennung des Zusammengehörigen konnte aber nicht vermieden werden, wenn nicht die verschiedenen Gesichtspunkte, nach denen ein System nach seiner äußern Gestaltung und nach seinem innern Leben betrachtet wird, vermischt werden sollten.

Es lag nothwendig in der verschiedenen Ansicht von der Wahrheit unseres Denkens, welche wir bei Cartesius und Spinoza finden, daß beide auf ganz verschiedene Weise den Grund ihrer Philosophie legen mußten. Denn da Cartesius annahm, daß kein Gedanke für sich als wahr erkannt werden könne, so mußte natürlich sein erstes Bestreben dahin gehen, die Natur des Zweifels zu bestimmen, und seine Grenzen zu untersuchen, welches nicht anders geschehen konnte, als durch eine Untersuchung des menschlichen Erkenntnißvermögens.

Spinoza dagegen sah ein, daß das Kennzeichen eines wahren Gedankens nicht allein außer ihm, sondern auch in ihm liegen müsse, und als dieses innere Kennzeichen fand er die Gewißheit, mit welcher er gesetzt wird, so daß er also schon ursprünglich sich über den Zweifel erhoben hatte. Seine ganze Wissenschaft geht also aus von einem ursprünglich gewissen Begriffe, und zwar von dem Begriffe, der als den Ursprung der ganzen Natur bezeichnend alle andern Begriffe unter sich begreifft. Schon oben ist gesagt, wie dadurch, daß alle Begriffe auf diesen ersten Begriff bezogen werden, wenn auch nicht aus ihm abgeleitet, eine vollkommene Einheit in das System des Spinoza gebracht werde. Cartesius dagegen, als von verschiedenen Erkenntnißgründen ausgehend, schwankt hier und da, bald dem Verstande, bald der Erfahrung folgend, ungewiß in der Wahl, und noch weniger das Mittel sehend, wodurch der scheinbare Widerstreit beider zur Einheit aufgelös't werden könnte. Wir müssen dieses Verhältniß hier wiederholen, aber nicht als ein solches, das noch fraglich wäre, sondern als durch den Ueberblick über beide Systeme schon bestätigt. Unsere Meinung nämlich ist diese: Spinoza ist zwar dem Cartesius gefolgt in dem Einen Theile seiner Untersuchungen, in welchem klare Anschauungen des Verstandes zum Grunde lagen, in dem andern Theile aber nicht so, weil hier Cartesius von Erfahrungsbegriffen ausging. Es könnte scheinen, als wenn dadurch die Ansichten des Spinoza an Umfange hätten verlieren müssen; aber keinesweges ist dieses im Ganzen wahr, sondern nur von der Seite, wo Erfahrungsbegriffe als

philosophische Erkenntnisse wirklich aufgestellt werden, denn die Erkenntniß nach Begriffen, die aus der Erfahrung ihren Ursprung hatten, mußte bei Cartesius auch, indem sie sich den Verstandeserkenntnissen entgegengesetzte, die vollständige Entwickelung dieser verhindern, und den Zusammenhang und die Einheit der ganzen Lehre aufheben. Daher ist die Ausschließung der Erfahrungserkenntnisse bei Spinoza auch zugleich die Wegräumung eines Hindernisses, das der Ausbildung und Vollendung des Cartesianischen Lehrgebäudes, insofern es auf Verstandesbegriffen beruhte, entgegenstand, und die dadurch wiedergewonnene Freiheit bietet dem Spinoza Aussichten dar, die ihn über den Kreis seines Vorgängers erheben. Daher ist das Spinozistische System anzusehen, in Beziehung auf das Cartesianische, als dieses erweiternd, aber zugleich auch durch die Erweiterung beschränkend, weil diese Erweiterung nur durch die Aufhebung eines andern Theils des Cartesianischen Systems möglich wird.

Das, was wir im Allgemeinen behauptet haben, müssen wir im Einzelnen zu beweisen suchen. Zuerst also glauben wir hinlänglich entwickelt zu haben, wie bei beiden Philosophen die Anschauung des Göttlichen, als des ursprünglich Nothwendigen und Unendlichen, das Erste ihrer Erkenntniß ist. Der Begriff der Substanz ist zwar bei beiden auf gleiche Art gebildet, aber er wird nicht von beiden auf gleiche Art benutzt. Denn anstatt, daß Cartesius nach diesem Begriffe dasjenige, was uns unserer Erfahrung nach außer dem unendlichen Wesen auch Substantialität zu haben scheint, bestimmen

und auf deutliche Begriffe hätte zurückbringen sollen, begnügt er sich damit) den andern Satz nur aufzustellen, daß die endlichen Dinge auch Substanzen seien, wiewohl in einem andern Sinne, als die unendliche Substanz; und über den verschiedenen Sinn, in welchem Gott und die endlichen Dinge Substanzen genannt werden, erhalten wir nicht einmal eine bestimmte Erklärung, wenn wir nicht das für eine bestimmte Erklärung sollen gelten lassen, daß von uns gefordert wird, wir sollen bei den endlichen Substanzen denken, daß sie allein des göttlichen Beistandes zum Dasein bedürfen. Noch viel weniger wird also an eine Auflösung dieses scheinbaren Widerspruchs zwischen Verstand und Erfahrung bei Cartesius zu denken sein, da die Möglichkeit einer solchen Auflösung nicht erkannt war, ja nicht einmal das bestimmte Bewußtsein eines solchen Widerstreits vorhanden gewesen zu sein scheint. Woher kommt nun, fragen wir, dieser Begriff von der Substantialität der endlichen Dinge, der in dem Sinne, in welchem ihn Cartesius nimmt, sich so hartnäckig dem Begriffe von der unendlichen Substanz entgegensetzt? Keine andere Quelle dieses Begriffs können wir angeben, als die Erfahrung, denn indem wir in ihr uns selbst und die Dinge außer uns als einzeln und ohne Zusammenhang betrachten, setzen wir ja nothwendig ein bestimmtes endliches Sein für sich, oder eine endliche Substanz. Diesen Begriff der Substantialität der einzelnen Dinge hat natürlich Spinoza nach seiner Ansicht von den Erfahrungserkenntnissen mit Leichtigkeit aufgeben können, und er hat dadurch den Begriff der Substanz in sich abge-

schlossener gebildet, und sich den Weg gebahnt zu einer vollständigen Erkenntniß über den Zusammenhang der einzelnen Dinge mit der Gottheit.

Die Spaltung der Dinge in zwei Gegensätze, des Körpers und des Geistes, des Denkens und der Ausdehnung, liegt bei Cartesius eben so bestimmt zum Grunde, wie bei Spinoza. Das Körperliche und das Denkende werden als zwei völlig getrennte und keiner Annäherung fähige Dinge betrachtet; die zwei verschiedenen Attribute der Substanz sind also gegeben; aber auf wie verschiedene Weise werden sie auf die Substanz bezogen? und man durfte dieß auch allerdings nicht anders erwarten, da ja der Begriff der Substanz schon so verschieden bestimmt war, bei Spinoza nur auf das Unendliche, bei Cartesius sich auch auf das Endliche beziehend. Wir werden hier wieder finden, daß alle die verschiedenen Verhältnisse, welche zwischen Ausdehnung und Denken von Cartesius gesetzt werden, insofern sie von Spinoza abweichen, aus Begriffen der Erfahrung abgeleitet werden können. Cartesius setzt keinesweges dasselbe Verhältniß des Ausgedehnten wie des Denkenden zu der Gottheit; vielmehr schreibt er der unendlichen Substanz zwar das Denken als Attribut zu, aber nicht die Ausdehnung. Wie ihm dieß möglich sei bei seiner Anschauung der Gottheit als des unendlichen Wesens, sieht man nicht sogleich ein, denn, kann man sagen, wenn das Ausgedehnte wirklich ist, muß es dann nicht im Unendlichen sein? Aber Cartesius, welcher einmal die Substantialität der endlichen Dinge annahm, konnte auf diese Schwierigkeit nicht denken, und zog, wie immer,

bei der Betrachtung der endlichen Dinge seinen Blick von der unendlichen Substanz ab. Daher konnte es nicht anders kommen, als daß er, um doch das Sein des Körperlichen zu begründen, nur ein ganz unbestimmtes Verhältniß, das Verhältniß des Schaffenden zum Geschöpfe, zwischen der Gottheit und dem Körperlichen aufstellte. Die Gründe, aus welchen Cartesius der Gottheit das Attribut der Ausdehnung abspricht, sind erstlich die Beobachtung, daß in jeder Zusammensetzung aus Theilen der Eine Theil von dem andern, und das Ganze wieder von den Theilen abhange, welches natürlich eine Unvollkommenheit anzeige, De methodo, pag. 19, und zweitens die Theilbarkeit des Körperlichen, die ebenfalls eine Unvollkommenheit wäre. Der erstere Grund kündigt sich uns sogleich als eine Beobachtung oder als ein Erfahrungssatz an, und auch über den andern werden wir nicht lange zweifelhaft sein können, ob wir seinen Ursprung aus der Erfahrung ableiten sollen, wenn wir betrachten, daß nur in dem Einzelnen die Theilbarkeit der Körper erkannt wird, aber keineswegs in dem Ganzen oder in dem All; deswegen hat auch schon Spinoza diesen Grund aus der Theilbarkeit des Körperlichen, als von Erfahrungsbegriffen ausgehend, widerlegt. Eth. I, schol. prop. 15. Spinoza also mit Hinwegräumung dieser Irrungen gewinnt die Ansicht von der Ausdehnung als einem Attribute der Gottheit, und zeigt damit die Kraft Gottes an, aus welcher die einzelnen Erscheinungen der ausgedehnten Dinge entstehen; als Attribut Gottes aber ist die Ausdehnung unendlich und also gleich dem Denken; was in der Ausdehnung ist,

das muß auch im Denken sein, und so ist ihm die vollkommene Einheit beider gegeben, sowohl in der unendlichen Substanz als in den einzelnen Dingen. Wie sich die weitern Aussichten hieraus dem Spinoza ergeben, und seine ganze Ansicht von der Verbindung oder vielmehr Einheit der Seele mit dem Körper, das glauben wir hier nicht weiter aus einander setzen zu müssen.

Ehe Spinoza aber von diesen Ansichten übergehen konnte zu der Aufstellung seiner ethischen Grundsätze, hatte er noch einige andere Lehrsätze des Cartesius aus dem Wege zu räumen. Die ethischen Grundsätze Spinoza's nämlich beruhen auf der Gleichsetzung des Wollens mit dem Denken, während Cartesius den Verstand und den Willen als zwei ganz verschiedene Arten des Denkens einander entgegensetzt. Aber der Uebergang zu der Ansicht des Spinoza war in dem Cartesianischen Systeme auch schon gegeben, indem das Denken betrachtet wird als durch eine Handlung des Willens bedingt, der über das Bejahen oder Verneinen zu entscheiden hat. Spinoza zeigt nach dieser Voraussetzung, daß das Wollen eben nichts anderes sei, als ein solches Bejahen oder Verneinen, und hierin sowohl als in der nothwendigen Erkenntniß des Gegenstandes vor dem Wollen, sei der Wille dem Verstande ganz gleich. Cartesius nahm ferner an, daß die Natur des Willens das Bejahen und Verneinen zwar bestimme, aber nach gar keinem Gesetze, sondern völlig willkürlich oder indifferent; und hier denn fänden wir einen bestimmten Widerstreit in dem Systeme des Cartesius, den er sich selbst nicht verleugnete. Die Ansicht von der Gottheit, welche er

hatte, schien eine solche unabhängige Freiheit des Menschen auszuschließen; die Allwissenheit Gottes und seine ewige Vorherbestimmung konnten sich mit einer solchen Freiheit nicht wohl vertragen, wenigstens gesteht Cartesius selbst, daß beide ihm in Streit zu liegen scheinen. Aber anstatt daß ihm hierdurch hätten Zweifel erregt werden sollen über die Richtigkeit des Einen oder des andern Satzes, seiner Ableitung nach, nimmt er vielmehr seine Zuflucht zu der Eingeschränktheit der menschlichen Einsicht, durch welche wir verhindert werden, die Art einzusehen, nach welcher die Vermittelung beider Sätze, die uns sich gegenseitig zu widersprechen scheinen, geschieht. Nach unserer Verfahrungsart müssen wir hier wieder nach der Erkenntnißquelle suchen, aus welcher beide Lehrsätze flossen; die Allwissenheit Gottes wird natürlich erkannt aus der Anschauung des Unendlichen, und aus dieser Quelle kann nur solches fließen, was sowohl für Cartesius als für Spinoza Gültigkeit hat. Dagegen wollen wir sehen, woraus Cartesius die Indifferenz des menschlichen Willens ableitet: „absurd" sagt er, Princ. phil. I, §. 41, über die Indifferenz des Willens, „würde es sein, über eine Sache zu zweifeln, welche wir vollkommen in uns begreifen, und an uns selbst erfahren." Hiernach sehen wir also gesteht Cartesius selbst ein, daß er die Indifferenz des Willens von der innern Erfahrung ableite, die nach ihm freilich vollkommene Ueberzeugung und Wahrheit hatte, die aber Spinoza eben so wenig, wie die äußere Erfahrung als eine gültige Quelle der Wahrheit ansah. Dieser vielmehr suchte die Wahrheit zu erforschen durch die Betrachtung

aller Dinge im Zusammenhange, und nach dieser Betrachtungsart erschienen ihm alle menschliche Handlüngen durch frühere Zustände und durch das Zusammensein der Dinge bedingt, so daß er alle menschliche Handlungen als nothwendig betrachtete. Eine doppelte Nothwendigkeit mußte er annehmen, sowohl eine solche, welche durch das Zusammensein mit andern Dingen entsteht, als auch eine solche, die allein von unserm eigenen Wesen abhängt; nur in dem Begriffe der letztern ist Nothwendigkeit und Freiheit eins; da aber des Menschen Handlungen nicht immer von der letztern Art der Nothwendigkeit herrühren, so sind auch die menschlichen Handlungen nicht immer frei zu nennen; die vollkommene Freiheit ist nur in Gott, und nur in ihm ist Freiheit und Nothwendigkeit eins. Dieß sind die Grundzüge, welchen die ethischen Grundsätze des Spinoza folgen.

Aus dem Ganzen unserer Untersuchung ist nun wohl hinlänglich klar geworden, wie Cartesius und Spinoza von einem gleichen Punkte ausgehen, nämlich von der Anschauung Gottes, welche allen unsern Erkenntnissen zum Grunde liegen müsse, aber wie auch zugleich diese Anschauung bei Cartesius in einem weit geringerem Umfange aufgefaßt worden war, als bei Spinoza, wenn man anders die Folgen eines Begriffs als eine Erweiterung desselben ansehen darf. In diesem Sinne also, als Erweiterungen der Cartesianischen Anschauung, sind alle die Begriffe zu nehmen, welche bei Spinoza auf die Gottheit bezogen werden, bei Cartesius aber entweder gar nicht vorkommen, oder wenigstens nicht in dieser Beziehung; von dieser Art sind z. B. die Ansicht

der endlichen Dinge als Modificationen des göttlichen Seins, der Begriff der Ausdehnung als Attribut der Gottheit, und Anderes. Dasjenige, was die Anschauung Gottes bei Cartesius beschränkte, haben wir ebenfalls nachgewiesen; es war die Erfahrung, welche als Quelle wahrer Begriffe ihren Ort an der Seite der Anschauung einnahm. Spinoza aber ging allein von der Anschauung Gottes aus, die er nach allen Seiten ausbildete, und erst nach dieser Anschauung wagte er es, ein Urtheil über die Quellen unserer Erkenntniß zu fällen. Natürlich mußte also alles, was den Begriffen, welche in der Anschauung der Gottheit lagen, zuwider war, verworfen werden, und dieses Schicksal traf die Erfahrungserkenntnisse. Die Verwerfung dieser kann man also auch nicht die Ursach der erweiterten Anschauung der Gottheit nennen, sondern nur ihre Folge. Man sieht, wie die ganze innere Anordnung der beiden philosophischen Systeme, von welchen wir handeln, verschieden ist, nur in dem Einen Punkte, von welchen sie ausgehen, nämlich in der Anschauung Gottes, sind sie sich gleich, und wenn auch einige einzelne Punkte noch etwa in ihnen auf gleiche Weise bestimmt sind, so kann man dieß doch nur für zufällig halten, wenn sie nicht etwa mit der Anschauung Gottes in Verbindung stehen, denn im andern Falle muß nothwendig ihre Ableitung sie von einander unterscheiden, die nur in jenem Punkte übereinstimmend ist. Wenn man also auch geneigt sein sollte, die Lehre des Spinoza als eine Folge der Cartesianischen Philosophie anzusehen, so kann dieß doch keinesweges von dem ganzen Umfange derselben gelten, denn dieser ist in beiden

Systemen ganz verschieden, und in Hinsicht auf ihn stehen also beide Philosophen auch in einem ganz ungleichen Verhältnisse zu der Entwickelung der philosophischen Wissenschaften; mit größerem Rechte aber würde jene Ansicht aufgestellt werden in Rücksicht auf den leitenden Begriff, der dem Spinozismus sein Wesen giebt, wenn man gleich auch in dieser Rücksicht die größere Bildung und festere Bestimmung dieses Begriffs bei Spinoza nicht verkennen kann. Denn die ganze Einschränkung des leitenden Begriffs, insofern es zur wirklichen Ableitung oder zu Aufsuchung eines Verhältnisses zwischen jenem leitenden und andern nach ihm zu bestimmenden Begriffen kommen sollte, kannte Spinoza nicht, obgleich sie bei Cartesius sowohl als Lehre aufgestellt wurde (s. die oben angeführte Stelle Princ. phil. I, §. 19), als auch in der Ausübung häufig genug in beschränkenden Erfahrungserkenntnissen sich fühlbar macht. Aus dieser Ursach könnte man dem Spinoza nicht mit Unrecht vorwerfen, wenn anders man dieß als einen Vorwurf ansehen will, daß er die Lehre seines Vorgängers auch in dem Theile, welchen er sich anzueignen schien, über ihre Grenzen hinaus verfolgt habe. Ob dieß auch rechtmäßig oder unrechtmäßig geschehen sei, gegen die ausdrücklichen Einschränkungen des Cartesius war es immer. Ueber die Rechtmäßigkeit, mit welcher Spinoza die Ableitung aus der Anschauung der Gottheit über die Grenzen, welche Cartesius ihr gesetzt hatte, ausdehnte, läßt sich nach verschiedenen Rücksichten urtheilen. Die Eine Rücksicht geht allein auf die Richtigkeit der Ableitung, und hierüber werden die Meinungen verschieden sein, je nachdem man

über das Spinozistische System überhaupt denkt; die andere Rücksicht geht auf den Begriff der Gottheit, wie ihn Cartesius aufgestellt und Spinoza sich ihn angeeignet hat; in dieser Rücksicht dürfen wir bei unserem vorliegenden Zwecke die Untersuchung über die Rechtmäßigkeit der Spinozistischen Ableitung nicht von uns abweisen; denn im Verneinungsfalle werden wir zugeben müssen, daß der leitende Begriff bei Spinoza doch anders gebildet sein müsse, als bei Cartesius, aber im Bejahungsfalle würde es nur dazu dienen, einzusehen, daß der leitende Begriff wirklich nicht anders im Spinozistischen Systeme sich ausgebildet findet, als im Cartesianischen seine Gründzüge angegeben waren. Es kommt hier nicht darauf an, welchen Umfang der Begriff in der Ausbildung gewinnt, sondern allein, ob die Ausbildung dem Begriffe nicht widerspricht, oder ob die Grenzen, welche Cartesius der Ausbildung des Begriffs anweis't, aus dem Begriffe selbst geschöpft sind, oder aus einem fremden, anders woher abgeleiteten. Die Erfahrungserkenntnisse haben wir als das Begrenzende bei Cartesius kennen gelernt, die Wahrheit derselben leitet er aus dem Begriffe der Gottheit ab, wir müssen untersuchen mit welchem Rechte. Im Begriff der Gottheit, sagt er, liegt, daß Gott kein Betrüger sei, Alles, was wir nach seinen Einrichtungen als wahr erkennen, muß also auch wahr sein, die Erfahrungserkenntnisse erkennen wir als wahr, also müssen sie auch wahr sein. Man sieht, daß aus dem Begriffe der Gottheit nur soviel gefolgert wird, daß Alles, was wir als wahr erkennen, auch wahr sein müsse, und dieses ist auch der erste Grundsatz des Spinoza; die Wahr-

heit der Erfahrungserkenntnisse aber wird auf keine Weise aus dem Begriffe der Gottheit abgeleitet, vielmehr ist sie eine nackte Voraussetzung. Demnach liegt keinesweges in dem Begriffe selbst irgend eine von den Einschänkungen, die bei Cartesius die völlige Ausbildung dieses Begriffs verhinderten, und wir glauben von dieser Seite uns vollkommen berechtigt, den leitenden Begriff als dasjenige zu nennen, was Spinoza sich aus der Philosophie des Cartesius aneignete. Ueber die Art der Ableitung aus dem Begriffe der Gottheit, welche wir bei Spinoza finden, glauben wir uns schon hinlänglich erklärt zu haben. Diese ist keinesweges eine solche, wie sie aus einer lebendigen Anschauung der Gottheit hervorgehen müßte, nämlich so, daß sie die nothwendige Entstehung einer jeden allgemeinen und einzelnen Form der endlichen Dinge darzustellen vermöchte, vielmehr kann Spinoza weder das Sein der einzelnen Dinge überhaupt aus dem Begriffe der Gottheit lebendig ableiten, noch erkennt er die Art, wie allgemeine Formen des Daseins aus den Begriffen der Gottheit abgeleitet werden können, für gültig an; denn die allgemeinen Begriffe der Dinge (notiones universales) sind ihm leere Gedankenbilder. Von dieser Seite glauben wir einem andern Einwurfe begegnen zu können, der unserer Meinung, Spinoza habe den leitenden Begriff in seinem Systeme von Cartesius empfangen, gemacht werden könnte. Cartesius nimmt nämlich keinesweges an, daß wir den Begriff der Gottheit vollkommen in uns haben, vielmehr als endliche Wesen könnten wir das Unendliche nicht vollständig begreifen. Diese Ansicht stellte nun

zwar Spinoza nicht ausdrücklich auf, aber nach dem, was wir oben bemerkt haben, sieht man wohl deutlich, daß diese Einschränkung das Spinozistische System keinesweges verleugnet; und hiermit glauben wir, den letzten Zweifel niedergeschlagen zu haben, der gegen unsere Meinung erhoben werden könnte, daß der leitende Begriff im Spinozismus aus der Lehre des Cartesius herübergenommen sei.

Ueber die

Bildung des Philosophen

durch die

Geschichte der Philosophie.

Entwurf in einzelnen Gedanken.

Die Wissenschaften pflegt man einzutheilen in geschichtliche und philosophische. Diesen theilt man den Verstand, jenen die Erfahrung als Quelle zu. Doch darf dieß nicht so verstanden werden, als wenn in der Geschichte nur die Erfahrung, in der Philosophie nur der Verstand thätig wäre: beide Kräfte des menschlichen Geistes sind unzertrennlich in ihrer Thätigkeit; nur so viel soll damit bezeichnet werden, daß die Geschichte von solchen Erkenntnissen ausgehe, in welchen die Erfahrung, mit dem Verstande verglichen, die überwiegende Thätigkeit ausübt, und eben so im umgekehrten Verhältnisse der Philosophie.

Die Natur der Erfahrung ist es, die Dinge als einzeln zu betrachten, oder in ihrer Vielheit; dagegen sucht der Verstand das Allgemeine und in diesem die Einheit auf. Es ist wahr, das Allgemeine ist höher, als das Einzelne, die Einheit ist höher als die Vielheit, insofern in jener diese ruht; aber wenn man hieraus

schließen wollte, daß die Philosophie, als vom Verstande ausgehend, höher sei als die Geschichte, welche in der Erfahrung ihren Grund hat, so würde man sich doch täuschen. Die Beantwortung der Frage, ob der Werth der philosophischen Erkenntnisse höher sei, als der Werth der geschichtlichen, hängt nicht allein von der Art, sondern auch von dem Umfange dieser Erkenntnisse ab. Wenn auch das Allgemeine vom Verstande erkannt wird, so geht diese Erkenntniß doch nur auf das, was gesondert worden ist von bestimmten Gegenständen. Wenn wir unter Kraft das verstehen, was in einer für sich bestehenden Einheit den Grund der Vielheit hat, so werden wir gestehen müssen, daß nicht nur der Verstand an sich keine Kraft erkennen kann, sondern daß auch bei Erkenntniß lebendiger Kräfte die Erfahrung das Ueberwiegende sowohl, als auch der Grund ist. Wir werden daher der Geschichte und der Philosophie ganz verschiedene Gegenstände anweisen müssen: diese betrachtet die allgemeinen Eigenschaften der Dinge, abgesondert von dem einzelnen Sein der Dinge, die allgemeinen Formen der Dinge; jene die Erscheinung der Dinge, wie sie aus ihrer lebendigen Kraft hervorgeht, das Leben der Dinge und ihre Entwickelung. Aus dieser Verschiedenheit der Gegenstände wird man leicht einsehen, wie jede Vergleichung in Hinsicht des größern oder geringern Werthes einer von beiden Wissenschaften abgewiesen werden muß; vorzüglich wenn man sich des schon oben Erwähnten erinnert, daß weder Geschichte ohne Verstand, noch Philosophie ohne Erfahrung möglich ist.

So haben wir nicht nur der Quelle, sondern auch dem Gegenstande nach, die Begriffe der Geschichte und der Philosophie getrennt, und sind erst durch die letztere Bestimmung in den Stand gesetzt worden, die Grenzen beider Arten der Wissenschaft mit Sicherheit zu bestimmen, denn wenn wir das Ueberwiegende der Einen oder der andern Erkenntnißkraft als das Merkmal der Einen oder der andern Art der Wissenschaft ansahen, so konnte uns dabei die Frage nicht entgehen: ob es denn nicht auch Punkte geben sollte, wo keine von beiden Erkenntnißkräften überwiegend wäre, sondern beide in gleicher Kraft? und von solchen Punkten hättten wir dann gestehen müssen, daß sie weder zur Philosophie noch zur Geschichte gezählt werden dürften, sondern zu beiden zugleich, oder vielmehr zu einer dritten höhern Art der Wissenschaft. Eben so: wenn wir die Einheit als den Begriff angeben, nach welchem der Verstand, und die Vielheit als den Begriff, nach welchem die Erfahrung denkt, so mußten uns die beiden Verhältnißarten, welche diese Begriffe zu einander haben können, in's Gedächtniß kommen, indem entweder das menschliche Denken von der Einheit zur Vielheit herab-, oder von der Vielheit zur Einheit hinaufsteigt, und gar leicht hätte es uns hiernach einfallen können, die Geschichte und die Philosophie nicht nach dem Gegenstande, sondern nur nach der Darstellungsweise für getrennt zu halten. Von diesen beiden Zweifeln über das Recht, mit welchem wir die Wissenschaften in Geschichte und Philosophie eintheilen, werden wir dadurch befreit, wenn wir einsehen lernen, wie die Geschichte, der Natur der

Erfahrungserkenntnisse nach, zu ihrem Gegenstande die lebendige Entwickelung der Dinge habe, die Philosophie aber, der Natur der Verstandeserkenntnisse nach, sich mit Betrachtung der Eigenschaftsbegriffe, die für sich kein Sein haben, beschäftige.

Alles also, was einer lebendigen Entwickelung fähig ist, gehört als Gegenstand der Geschichte an. Der merkwürdigste Gegenstand der Geschichte aber ist der Mensch, weil von Allem, was wir vollständig erfahren können, er das höchste Leben in sich trägt. Deswegen ist auch immer die Kenntniß der Zustände des Menschengeschlechts vor und zu unsern Zeiten geschätzt und durch fortschreitende Ueberlieferungen erhalten worden für künftige Zeiten.

In dem menschlichen Leben finden Eintheilungen der einzelnen Thätigkeiten Statt, nach den verschiedenen Zwecken, auf welche sie sich richten; wenn für die Geschichte diese Eintheilungen auch nicht vollkommen sind, indem jeder Theil die Einwirkungen der andern ausschließt, so scheinen sie doch nöthig, weil das Leben des Menschen zu vielfache Beziehungen hat, um die Kräfte, die sich in ihm offenbaren, wissenschaftlich in einer Einheit umfassen zu können.

Kein geringer Theil der menschlichen Thätigkeit ist auf die Philosophie gerichtet, oder auf die Erkenntniß der allgemeinen Wahrheiten. Die Entwickelung dieser Thätigkeit durch die ganze Geschichte der Menschheit hindurch macht den Gegenstand eines Theils dieser letztern aus, aber eines Theils, welcher wieder der Geschichte aller menschlichen Erkenntnisse untergeordnet ist; denn die

Philosophie ist selbst, wie wir gesehen, nur ein Theil der menschlichen Wissenschaft.

Wenn die Geschichte einen andern Zweck hat, als die Befriedigung der Neugier, oder die Hervorrufung eines solchen vorübergehenden Wohlgefallens, welches aus dem Gefühle einer Anzahl von neuen Erfahrungen entsteht, so wird man gestehen, daß dieser Zweck, welcher in irgend einer bleibenden Erweiterung oder Vervollkommnung unseres Seins bestehen muß, bei solchen nur vollständig erreicht werden kann, welche den Gegenstand der Geschichte selbst behandeln, sowohl im Wissen als im Thun, d. h. so, daß ihre Thätigkeit vollständig auf diesen Gegenstand gerichtet ist. Die Geschichte des menschlichen Lebens überhaupt wird daher ihren Zweck bei jedem theilweise erreichen, weil jeder selbst im Leben begriffen ist; die Geschichte der Philosophie kann aber nur solchen nützlich werden, die selbst mit Philosophie sich beschäftigen, weniger, wenn diese Beschäftigung nur theilweise ist, mehr, wenn sie sich wissenschaftlich auf jede philosophische Erkenntniß bezieht, im höchsten Grade aber nur dann, wenn zugleich damit verbunden ist die Einwirkung auf das Leben und den Gang der Philosophie.

Man könnte sich vielleicht darüber wundern, daß ich hier Wissen und Thun so streng von einander scheide, da es doch einleuchtend ist, daß das Thun von der Art des Wissens abhangt. Aber ein ganz anderes ist das Wissen für sich, und das Wissen in Beziehung auf das Thun; jenes ist mehr allgemein, dieses geht weit mehr auf das Besondere, indem es nicht allein von unserm eigenen

Wesen, sondern auch von dem Wesen der Dinge, auf welche unser Thun sich bezieht, bedingt wird. Um in's Besondere einzugehen: ein ganz anderes ist es, ein vollständiges philosophisches Wissen in uns zu haben, und ein ganz anderes, dieses Wissen andern mitzutheilen; in diesem letztern Falle dürfen wir uns nicht damit begnügen, eine Form dieses Wissens seinem Zusammenhange nach in uns zu haben, sondern wir müssen auch darauf denken, wie wir diese Form auf eine bestimmte Weise darstellen können, daß sie den Ansichten und der Bildung derer, auf welche wir damit wirken wollen, und überhaupt dem ganzen Zustande der Wissenschaft angemessen sei.

Für den Philosophen im vollständigen Sinne des Worts ist also ein Doppeltes nothwendig: das Wissen für sich und die Darstellung desselben. Wenn bei andern Gegenständen es mehr oder weniger von der Wahl des Darstellenden abhängt, in welcher Verbindung er die einzelnen Theile seines Gegenstandes vortragen will, so wird eine solche Willkür der innern Ordnung doch als dem Wesen der Philosophie widerstrebend erkannt werden müssen. Ueberhaupt kann eine solche Willkür immer nur fehlerhaft sein, sobald von der Darstellung eines Wirklichen die Rede ist; hier muß immer der gegebene Gegenstand die Ordnung der Darstellung bestimmen, nicht das eigenthümliche Denken des Darstellenden, welches in dem Begriffe der Willkür liegt. Nur da soll das eigenthümliche Denken in der Anordnung eine Rolle spielen, wo es nur auf die Darstellung dieses eigenthümlichen Denkens abgesehen ist, d. h. in der Dicht-

kunst. Als reiner Gegensatz des Dichtens aber soll das Philosophiren seine Ordnung und seinen Zusammenhang von seinem Gegenstande erhalten, d. h. die Form des Wissens muß mit dem Wissen zugleich gegeben sein, oder mit andern Worten, das philosophische Wissen ist eine Wissenschaft. Daher bezeichnet eine willkürliche Ordnung in einer Darstellung, welche einen wissenschaftlichen und nicht einen besondern Zweck hat, an jeder Stelle, wo sie auch gefunden wird, jedesmal ein Nichtwissen. Dadurch werden wir berechtigt, zu dem Wissen des Philosophen auch die Form zu ziehen, die Darstellung aber nur auf den Ausdruck der Gedanken oder auf die Sprache zu beschränken.

Daß der Ausdruck der Gedanken weniger von dem Gegenstande, als von dem Denkenden abhängt, scheint allgemein anerkannt zu werden, und wir werden am wenigsten in der Philosophie uns bewogen fühlen, eine Ausnahme von der Regel zu machen. Zwar indem wir aus der Philosophie das Willkürliche in unserm Denken zu verbannen suchen, scheint es, als wenn wir damit auch zugleich das Willkürliche aus der Sprache ausschieden, wenn wir die Sprache ansehen, als den reinen Abdruck oder Ausdruck der Gedanken. Aber es fehlt vieles, daß sie ein solcher sein könnte, denn die Willkür zeigt sich in ihr überall, wie man schon aus der Verschiedenheit der einzelnen Sprachen sehen kann, nach welcher wir ja jeder Sprache einen eigenthümlichen Geist zuschreiben. Wenn wir schon das gänzliche Ausscheiden des Willkürlichen oder Eigenthümlichen aus unserm Denken als ein Unerreichbares ansehen müssen,

so ist ein solches noch weit unerreichbarer in der Darstellung des Denkens. Die Sprache eines jeden Einzelnen ist verschieden von der Sprache eines jeden Andern, denn sie knüpft sich an die eigenthümlichen Wahrnehmungen eines Jeden an, und entsteht nach dem eigenthümlichen Leben eines Jeden; in der philosophischen Sprache muß aber diese Verschiedenheit am auffallendsten sein, da der Ursprung der Sprache nicht von deutlichen, sondern von dunklen Begriffen oder von den ersten Eindrücken, welche wir empfangen, ausgeht. In diesen ist keinesweges das Eigenthümliche oder das Willkürliche des Denkens ausgeschieden, und also wird auch die Sprache, so wie sie im Leben vor uns liegt, wenig geschickt sein, das reine Denken darzustellen. In der gemeinen Sprache ist also dem Philosophen ein Stoff gegeben, der keinesweges so roh, wie er vor ihm liegt, zu seinen Zwecken tauglich ist; um des Philosophen Gedanken darzustellen, verlangt er eine künstliche Bearbeitung, durch welche das, was in der Sprache schwankend, dunkel und verworren ist, durch die gewählte Aneinanderreihung Festigkeit, Licht und Ordnung erhält. Den Philosophen haben wir also, insofern er sich äußert, als einen Künstler zu betrachten, dessen höchster Zweck die reine Mittheilung seiner Gedanken ist; das Mittel, durch welches er diesen Zweck zu erreichen strebt, die Sprache, legt ihm aber solche Hindernisse in den Weg, welche ihm nur durch Annäherung seinen Zweck zu erreichen erlauben.

Indem wir die Thätigkeit des Philosophen in einer doppelten Hinsicht betrachten, als auf die Wissen-

schaft gerichtet, und auf die Kunst, legen wir auch der Geschichte der Philosophie einen doppelten Nutzen bei, nämlich die Bildung zur philosophischen Wissenschaft, und die Bildung zur philosophischen Kunst; und unsere Arbeit zerfällt also in dieser Rücksicht in zwei Theile, indem wir das, was die Geschichte der Philosophie zur Bildung des Philosophen leisten kann, näher untersuchen.

Die erste Frage also, welche wir uns vorzulegen haben, ist diese: wie können wir durch die geschichtliche Kenntniß der Philosophie zu einem philosophischen Wissen gelangen? Diese Frage scheint gleichbedeutend mit der Frage: wie können wir Philosophie lernen? denn jedes Lernen beruht auf der Ueberlieferung eines Wissens, welches auch das Kennzeichen der geschichtlichen Erkenntniß ist. Da wir vorher das Wesen des philosophischen und des geschichtlichen Wissens als durch einen vollständigen Gegensatz getrennt dargestellt haben, können wir darüber nicht zweifelhaft sein, ob wir das Lernen der Philosophie in dem eben bezeichneten Sinne für möglich oder für unmöglich erklären sollen. Eine geschichtliche Kenntniß kann nach unserer Ansicht nie eine philosophische werden, weil nicht ein Gradunterschied zwischen ihnen Statt findet, sondern ein vollkommener Gegensatz. Indem wir aber so die Frage: kann man Philosophie lernen? verneinend beantworten müssen, können wir doch keinesweges leugnen, daß die geschichtliche Kenntniß der Philosophie zu einem philosophischen Wissen bilden könne. Um die Möglichkeit hiervon darzustellen, müssen wir noch in eine genauere Untersu-

chung über den Nutzen der geschichtlichen Kenntnisse eingehen.

Die Geschichte stellt uns das Leben der Dinge dar; dieses Leben wird uns zwar anfangs nur als eine äußere Erscheinung gegeben; aber wir haben das Vermögen in uns, aus der Erscheinung die Kraft zu erkennen, aus welcher sie entsteht, nach dem, was wir selbst Gleichartiges als Kraft in uns erkennen. Darnach unterscheiden wir also eine doppelte Weise des geschichtlichen Erkennens, nämlich das Erkennen nach der Erscheinung und das Erkennen nach der Kraft; beide sind aber nicht der Art, sondern nur dem Grade nach unterschieden. Denn keine Erscheinung wird erkannt ohne einen Gegenstand, dem sie angehört, und in welchem die Kraft, diese Erscheinung zu bewirken, gesetzt wird, mag auch der Gegenstand selbst noch auf das äußerste unbestimmt sein; dieses Alles ist freilich noch roh und unentwickelt, aber eben darin unterscheidet sich die zweite Weise des geschichtlichen Erkennens von der ersten, daß in jener die Art der Kraft deutlich und bestimmt erkannt wird, in dieser aber nur dunkel und verworren. Dieses deutliche Erkennen der Kraft in einem geschichtlichen Gegenstande gehört zwar dem Verstande zum großen Theile an, aber dessen ungeachtet kann man diese Art des Erkennens nicht als ungeschichtlich tadeln, wenn nur der Verstand nicht etwa vor oder gar gegen die Erfahrung etwas bestimmen will; vielmehr erhält dadurch erst die Geschichte ihre eigenthümliche Würde und Bedeutung. Dadurch nämlich, daß wir das Leben außer uns als Kraft erkennen, erhalten wir auch

die Mittel, das Leben in uns vollständiger zu begreifen und überhaupt das zu erlangen, was wir Bildung nennen. Denn alles, was wir in andern lebendig erkennen sollen, müssen wir uns selbst so aneignen, daß wir es in uns nachzubilden im Stande sind; dieses erfordert eine Geistesübung, die uns des Vorzugs theilhaftig macht, hinaus über das, was uns das eigene beschränkte Leben gewährt, unsere Kräfte zu bilden. Zu dieser Bildung aber rechnen wir nicht nur das Aeußere, sondern auch das Innere. Die Kraft, welche in uns ist, kann zwar nicht dadurch vergrößert werden, aber sie erhält eine vielseitigere Richtung, indem die Gegenstände, welche sich ihr zur Verarbeitung darbieten, vermehrt werden; dadurch entsteht das, was wir innere Bildung nennen; die äußere Bildung besteht aber darin, daß wir durch die Geschichte auch die Mittel begreifen lernen, durch welche auf Andere gewirkt wird. Diese Eintheilung kommt in Bezug auf die Geschichte der Philosophie wieder darauf hinaus, was wir vorher durch philosophische Wissenschaft und philosophische Kunst bezeichnet haben.

Wie wir dadurch, daß wir das Leben begreifen, und so gleichsam selbst noch einmal leben, zur Bildung gelangen, das ist wohl für sich selbst klar; weniger klar aber möchte es scheinen, wie es denn möglich sei, das innere Leben aus der äußern Erscheinung zu begreifen. Und doch begegnet es uns alltäglich, daß wir nach einem solchen Begreifen des innern Lebens streben, und ebenso, daß wir es erreicht zu haben glauben. Denn wenn wir irgend eine Handlung irgend eines Menschen be-

trachten, und die Gesinnung aufsuchen, aus welcher sie entstanden ist, so ist doch diese Betrachtungsart eben das, was wir vorher das Begreifen des innern Lebens nannten. Zugeben müssen wir nun zwar, daß diese Betrachtungsart oft ihres Ziels verfehlen, und wie jede andere Erkenntnißart in Irrthum verfallen kann, aber eben so gewiß ist es auch, daß wir auf jenem Wege Wahrheit erhalten können. Die Gewißheit aber, welche jene Erkenntniß des innern Lebens uns gewähren kann, scheint nur geringe zu sein; wir werden hierin sehr auf die Eigenthümlichkeit unseres Denkens verwiesen werden, denn nur insofern wir das Leben selbst in unsern Gedanken wiederholen, können wir uns rühmen, es begriffen zu haben. Daß hier vieles von unserer Eigenthümlichkeit abhange, können wir nicht leugnen, aber dieser Eigenthümlichkeit müssen wir überall in unserem Denken ihren Spielraum zugestehen. Und eben so ist bei der Erkenntniß des innern Lebens auch das Gleichartige nicht zu übersehen, durch welches jede Erkenntniß ihre Wahrheit erhält. In jeder Handlung des Menschen ist die Natur der Menschheit durchaus sichtbar, und insofern ist sie jedem Menschen begreiflich. Jede einzelne Handlung, wenn wir sie für sich betrachten, hat für uns gar keine Verbindung mit der Gesinnung des Menschen, aus welcher sie hervorgegangen ist; die Gesinnung ist für unsere Erkenntniß in ihrer Einzelheit unzugänglich, weil wir uns gewiß jede Handlung für sich und allein stehend als aus verschiedenen Gesinnungen hervorgegangen denken können. Ueber den Zusammenhang der Handlungen aber können wir gewisse Grund-

sätze aufstellen, die auf der Gemeinsamkeit der menschlichen Natur beruhn, und deren wissenschaftliche Ausbildung den philosophischen Grund für die Geschichte der Menschheit ausmachen würde. Das vollständige äußere Leben eines einzelnen Menschen spricht eine bestimmte Eigenthümlichkeit aus, aus welcher sich alle die einzelnen Handlungen müssen ableiten lassen, und wenn wir hierzu noch den Einfluß der Zeit im Allgemeinen und im Einzelnen nehmen, so erhalten wir die Mittel, wodurch wir immer tiefer in den Sinn der einzelnen Handlungen eindringen können. Der Zusammenhang also und der Ueberblick über eine ganze Reihe von Handlungen giebt dem geschichtlichen Wissen Sicherheit, wenn es ganz ähnlich ist dem philosophischen Wissen, welches auch erst durch wissenschaftlichen Zusammenhang eine sichere Begründung erhält.

Die Voraussetzung eines Gleichartigen ist also der erste Schlüssel für jede geschichtliche Forschung; denn ohne daß wir gleichartige Gesinnungen in unserer Brust annehmen, können wir nicht einsehen, wie wir die Gesinnung Anderer erkennen sollen. Wie wir aber aus dem, was allen Menschen Gleichartiges beiwohnen soll, aus dem Allgemeinen also auch das Besondere zu erkennen vermögen, welches doch auch zur Aufgabe der Geschichte gehört, das würde uns völlig unerklärbar sein, wenn wir das Besondere anzusehen hätten als etwas Fremdartiges, das dem Allgemein-Menschlichen sich angefügt hätte. Diese Ansicht aber verwerfend neigen wir uns zu denen, die das Besondere, Eigenthümliche der einzelnen Menschen nur als eine Beschrän-

kung der allgemeinen Menschennatur betrachten, welche bei jedem einzelnen Menschen auf eine besondere Art Statt finde. Auch bei dieser Ansicht müssen wir jedoch gestehen, daß einzelne Theile der Geschichte einzelnen Menschen unbegreiflich sein können, aber nicht etwa wegen der Besonderheiten, welche darin vorkommen, sondern wegen der eigenen Besonderheiten dieser Menschen, nach welchen ihnen eine Richtung ihrer Kraft in ihrer Vollständigkeit versagt ist; ja wir gehen so weit zu behaupten, daß kein Mensch gefunden werden könne, der vermögend sei, alle Theile der Geschichte zu begreifen, denn hierzu würde verlangt werden, daß er von jeder Beschränkung oder von jeder Besonderheit frei wäre, welches sich in sich selbst widerspricht. Um die Geschichte aber möglichst vollkommen begreifen zu können, wird verlangt, daß man möglichst frei sei von jeder Besonderheit oder daß man den Begriff der Menschheit in sich möglichst rein darstelle. Von dieser Seite müssen wir dem Geschichtschreiber eine große Würde einräumen.

Aber wir kehren wieder zu der Geschichte der Philosophie zurück, um die Anwendung auf sie zu machen, und zugleich dem Gesagten noch mehr Licht zu geben. Die Anwendung dessen, was wir bis jetzt im Allgemeinen von der Geschichte gesagt haben, auf die Geschichte der Philosophie im Besondern ist leicht. Das Leben, welches in der Geschichte der Philosophie begriffen werden soll, ist das Leben der Wissenschaft in denen, welche sich ihr geweiht haben; das philosophische Wissen dieser soll also erkannt werden durch das Gleichartige, wel-

ches in uns Statt findet, oder durch die Erkenntniß, welche wir selbst haben. Niemand wird sich wundern, daß wir hiernach die philosophische Erkenntniß einer Lehre früher setzen, als die geschichtliche; anders können wir nicht nach den Ansichten, welche wir schon früher entwickelt haben. Die geschichtliche Erkenntniß einer Lehre unterscheidet sich aber von der philosophischen darin, daß sie die Lehre als werdend, oder als lebendig sich bildend betrachtet, während in der Philosophie die Lehre nur als ausgebildet und fertig erscheint. In der Geschichte müssen wir die Kraft, aus der die Erkenntniß entspringt, betrachten, in der Philosophie aber kommt es auf die Erkenntniß für sich an. Die Geschichte also hat es nicht nur mit dem Zustande des Wissens, sondern auch mit allen den Zuständen zu thun, die zwischen dem Nichtwissen und dem Wissen mitten inne liegen. Der Irrthum kommt daher eben so gut in der Geschichte der Philosophie vor, als die Wahrheit, denn jener ist eben der Mittelzustand zwischen Nichtwissen und Wissen, oder das theilweise Erkennen der Wahrheit. Was wir oben das Allgemeine nannten und das Besondere im Menschen, deren Folge ist in der Philosophie die Wahrheit und der Irrthum; wenn wir der allgemeinen Natur des Denkens im Menschen folgen, so gelangen wir zur Wahrheit, lassen wir aber das Besondere in unserm Denken walten, so gerathen wir auf einen Irrthum. Was wird nun verlangt, um einen Irrthum geschichtlich zu begreifen? Das Besondere kann nie allein walten seiner Natur nach, denn es ist für sich nichts, sondern nur die Verneinung oder die Beschrän-

kung des Allgemeinen; also ist auch der Irrthum nie ohne einen Theil der Wahrheit, welcher dem Ganzen das Gefühl der Ueberzeugung, mit welchem es verbunden ist, mittheilt. Dieses Allgemeine oder dieses Wahre in dem Irrthum muß vor allen Dingen begriffen werden, aber eben so muß die Einschränkung der Wahrheit erkannt werden, in welcher der Irrthum besteht. Zum vollständigen Begreifen des Irrthums jedoch gehört nicht nur das Bestehen, sondern auch das Entstehen des Irrthums; wir müssen also die Ursach, aus welcher der Irrthum entsteht, aufsuchen, wir müssen erkennen, durch welche Richtung der Kraft der Irrthum zur Wahrheit gleichsam ergänzt werde, wir müssen diese Richtung uns als mangelnd denken, und so gleichsam den Irrthum in uns nachbilden können; auf diese Art gelangen wir zu einer vollständigen geschichtlichen Erkenntniß des Irrthums.

Hieraus wird es aber noch nicht begreiflich, wie wir uns durch die geschichtliche Kenntniß der Philosophie zur Erkenntniß philosophischer Wahrheiten bilden können. Denn da wir die philosophische Erkenntniß jeder Lehre früher setzen, als die geschichtliche, so setzen wir ja auch die Bildung zum philosophischen Wissen in uns früher, als das geschichtliche Wissen. Aber es ist hier zu unterscheiden zwischen der äußern Kenntniß der Geschichte, und der innern, oder zwischen dem, was wir vorher Erkenntniß nach der Erscheinung und nach der Kraft nannten. Wir können vor der Kenntniß einer Lehre die Ueberlieferung von ihr haben; diese Ueberlieferung, ohne daß wir ihren Zusammenhang und ihren

Grund einsehen, nennen wir die äußere Geschichte der Lehre; dieses ist eine Kenntniß, die weder in sich, noch außer sich eine Verbindung hat, eine völlig todte Kenntniß; denn da sie den Begriff der Kraft nur ganz unbestimmt in sich hat, so wird aus ihm die Erscheinung durchaus nicht als ein nach bestimmten Gründen geordnetes Leben begriffen. Dessen ungeachtet kann sie aber doch die Veranlassung zu der lebendigen Erkenntniß werden, weil sie unserem Geiste die Richtung nach den Gegenständen, womit sie sich beschäftigt, mittheilt, und unsere Aufmerksamkeit auf die Seite des Gegenstandes lenkt, die ihr früher entgangen war, und indem wir jene todte Erkenntniß der äußern Lehre in uns selbst als ungenügend erkennen, werden wir aufgefordert, das aufzusuchen, was sie zu einer lebendigen ergänzen kann; dadurch gelangen wir zuerst zu der Erkenntniß der Lehre in uns, dann zur Erkenntniß des lebendigen Seins dieser Lehre in andern. Dieses ist der Gang aller unserer Erkenntnisse, zuerst giebt die äußere Erfahrung die Anregung zur innern Erkenntniß, und aus der Erfahrung dieser Erkenntniß in uns gelangen wir erst wieder zu dem lebendigen Anschauen gleicher Kräfte außer uns. Die Anschauung irgend eines Lebens außer uns, auch wenn es noch völlig unbestimmt nur in der Erscheinung zu uns kommt, wirkt doch immer erregend auf uns; und zwar nicht unbestimmt ist diese Art der Erregung durch die äußere geschichtliche Kenntniß, vielmehr indem wir in der Erscheinung einen bestimmten Gegenstand vor uns haben, fühlen wir die Kraft in uns, diese Erscheinung nachbilden zu können, insofern sie durch mensch-

liche Kraft bedingt ist, und werden dadurch aufgefordert, diese Nachbildung wirklich, wenigstens in unserm Innern, zu versuchen. So werden wir durch die Geschichte aufgefordert zu einer mannichfaltigen Uebung unserer Kräfte; die Bedingungen, unter welchen gewirkt werden soll, sind auf verschiedene Weise gegeben in der Geschichte; und indem wir uns in die Geschichte hineindenken, eignen wir uns diese Bedingungen an, so daß wir über die Bedingungen unsers äußern Lebens durch unser Leben in der Geschichte erhoben werden. Die Mannichfaltigkeit, welche dadurch in der Uebung unseres Geistes entsteht, muß natürlich diesen von den trägen Fesseln einer engen Lage, einer in irgend einer Art beschränkten Zeit befreien, und er kann dadurch das gewinnen, was das Wünschenswertheste ist für Jeden, der ein reges Streben in sich fühlt, nämlich die möglichst vielseitige Aufforderung, immer Neues und Neues in sich hervorzubringen.

Ueber die Bedeutung des Irrthums in der Geschichte der Philosophie haben wir uns schon vorher erklärt, und dieser Zustand des Irrthums muß uns um so bedeutender sein, weil wir nach der Ansicht, daß alles Philosophiren nur in einem Annähern an die Wahrheit bestehe, zu gestehen gezwungen sind, in keinem Punkte lasse sich die Wahrheit unbedingt nachweisen. Die Ausscheidung des Irrthums ist also nirgends vollkommen, und es scheint demnach, daß in der Geschichte der Philosophie wir wohl die Veranlassung zum Irrthum erhalten könnten, aber nicht zur Auffindung der Wahrheit. Eine solche Veranlassung, wie die letztere,

ist aber auch Niemanden ein Bedürfniß; sie ist vielmehr Jedem von Natur gegeben, sobald nicht äußere Veranlassungen vom Denken abrufen und zum Handeln auffordern. Eine Veranlassung zum Irrthum ist aber wirklich nirgends in der Geschichte der Philosophie; denn diese könnte in ihr nur sein durch die Kenntniß des Irrthums, und da der Irrthum nur eine Beschränkung ist, so kann er auch keine Veranlassung geben als ein völlig Verneintes. Was aber jedem, der nach Wahrheit forscht, Bedürfniß ist, das wird uns wirklich gewährt durch die Geschichte der Philosophie, nämlich eine vielseitige Richtung unseres Forschens. Denn wenn auch im Allgemeinen das Streben nach Erkenntniß gegeben ist, so ist doch der einzelne Gegenstand für dasselbe nicht gegeben, und es kann sich leicht ein solcher unsern Augen entziehen, wodurch unsere Bestrebungen einseitig werden. Auf solche Gegenstände können uns aber auch die gröbsten Irrthümer aufmerksam machen, ja am leichtesten diese. Denn so wie es in der Sinnenwelt geschieht, daß diejenigen, welche einen Sinn entbehren, die ihnen übrig gebliebenen Sinne um desto vollkommener ausbilden, so geschieht es nicht weniger in der denkenden Welt, daß, je einseitiger die Ansichten eines Mannes sind, um desto fleißiger, schärfer und ergreifender sie auch von ihm ausgebildet werden.

Hierdurch glauben wir es deutlich gemacht zu haben, wie die Geschichte der Philosophie zur Bildung der philosophischen Wissenschaft in uns wirken könne. Leicht geschieht es dem Philosophen, daß er, indem er zur Erkenntniß der Wahrheit gelangt, bei der Ausbil-

dung des Erfundenen länger verweilt, als ihm nützlich sein kann für das Finden des noch Verborgenen; die Richtung, welche seine Aufmerksamkeit gegen die Eine Seite des Gegenstandes genommen hat, wird ihm natürlich, in der Ausbildung des Gefundenen schwelgt sein Geist, und von der entgegengesetzten Seite scheint er nicht selten sich fast gewältsam abzuwenden, indem eine Täuschung seines Geistes ihm die Betrachtung dieser Seite nicht nur als verschiedenseitig, sondern als widersprechend der seinigen zeigt. Gegen solche Einseitigkeit ist kein Mittel erprobter, als die geschichtliche Betrachtung der Philosophie. So lange der Philosoph noch nicht mit zu großer Hartnäckigkeit seiner einseitigen Ansicht hingegeben, d. h. so lange er noch bildungsfähig ist für die Philosophie, so lange kann nichts für ihn ursprünglicher sein, als die Art, nach welcher er in der Geschichte der Philosophie auf die verschiedenartigsten Ansichten hingeleitet wird; der Umfang seines Geistes muß dadurch gewinnen, und die Einseitigkeit seiner Ansichten sich immer mehr und mehr verlieren.

Durch unsere Gedankenreihe zieht sich fortwährend ein Gegensatz, den wir hier und da mit verschiedenen Namen bezeichnet haben, ohne jedoch noch bis jetzt auf den Namen gestoßen zu sein, mit welchem er am füglichsten in der Geschichte der Philosophie bezeichnet wird. Eben jetzt sprachen wir von der äußern und von der innern Kenntniß der Geschichte, früher war die Rede von dem Begreifen des Lebens im Gegensatze gegen die bloße Erfahrung seiner äußern Erscheinung, und im Allgemeinen bezeichneten wir dasselbe durch den Gegensatz

zwischen Erkenntniß der Kraft und der Erscheinung. Die Bezeichnung, welche wir in der Geschichte der Philosophie für das passendste halten, ist die sehr gewöhnliche Entgegensetzung des Buchstabens und des Geistes, die zwar nicht von aller Zweideutigkeit frei geblieben ist, weil diese Ausdrücke oft verschieden erklärt worden, der aber, wie wir meinen, nichts Anderes zum Grunde liegen kann, als das schon Angedeutete. Oefters hat man den Geist der Philosophie so deuten wollen, als wenn darunter ihre wichtigsten Lehren verstanden werden sollten; aber was ist denn der Buchstabe? etwa die unwichtigeren Lehren? das soll doch wohl gewiß nicht damit bezeichnet werden, und wir glauben, daß dieser Gegensatz schon jene Erklärung umstößt, ohne daß wir zu dem Geständnisse unsere Zuflucht zu nehmen brauchen, daß wir eigentlich nicht recht verstehen, was unter Wichtigerem und Unwichtigerem in der Philosophie verstanden werde. Auch auf die Darstellung hat man diesen Gegensatz beziehen wollen, so daß unter Geist eine lebendige, unter Buchstaben aber eine todte Darstellung verstanden werden sollte. Aber dann würde nicht die Rede sein von dem Begreifen des Geistes und von dem Hängenbleiben am Buchstaben; vielmehr zeigt dieses an, daß der Gegensatz sich auf den Gehalt der Philosophie beziehe. Die Ausdrücke Geist und Buchstabe zeigen deutlich, daß ein Inneres und ein Aeußeres in Gegensatz gestellt werden. Die Rede ist das Aeußere in der Philosophie, welches für sich nur ein Todtes ist, wenn der Geist es nicht lebendig macht; dieser Geist ist das Verständniß der Rede, oder die Bildung derselben Ge-

danken in uns, welche die Rede ausdrücken soll; so verstehen wir den Geist einer Schrift, nachdem wir den Buchstaben überwunden haben. Aber es ist nicht die alleinige Aufgabe in der Geschichte der Philosophie, den Geist einer Schrift zu erkennen, sondern dieß ist immer nur ein Einzelnes für den Geschichtschreiber, welches, um zu einem höhern Ganzen zu gelangen, sich anfügen muß den übrigen Schriften und dem ganzen Leben des Schriftstellers, um daraus den Geist des Philosophen zu erkennen. Und so immer höher sich steigernd erweitert sich die Aufgabe des Geschichtforschers; nicht nur der Geist des einzelnen Philosophen soll erkannt werden, auch der Geist seiner Schule, der Geist seiner Zeit, der Geist seines Volks, indem vorausgesetzt wird, daß in allen diesen Gestalten sich eine eigenthümliche Art finde, nach welcher die Kraft der Menschheit sich äußere. Die höchste Aufgabe für die Geschichte würde es sein, wenn sie erreichbar wäre, den Geist der Menschheit selbst darzustellen; in dieser Aufgabe aber vereinigt sich schon das für das menschliche Wissen auf immer Getrennte, Geschichte und Philosophie.

Es giebt Menschen, für welche es unmöglich ist, sich zu dem Geiste einer Schrift, eines Philosophen rc. zu erheben. Dieses sind vornehmlich solche, die mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit an einer einseitigen Ansicht hangen; was für diese Ansicht nicht spricht, das hat für sie auch keinen Sinn. Der Geschichtschreiber der Philosophie muß, im Gegensatz gegen diese, vielseitig sein, ja, wenn es möglich wäre, allseitig; denn nur durch eine solche Fähigkeit, in alle Ansichten einzugehen, wird

es ihm möglich, den Geist aller philosophischen Schriften zu erkennen. Wenn aber auch dieses in seiner ganzen Ausdehnung unmöglich ist, so muß er doch wenigstens den Grundsatz befolgen, keiner Schrift deswegen den Sinn abzusprechen, weil er nicht im Stande ist, ihn aufzufinden. Wenn er einer Schrift wirklich den Sinn absprechen wollte, so würde er dadurch sich die Möglichkeit, diesen Sinn jemals aufzufinden, gänzlich entziehen. Der Grundsatz ist von den fruchtbarsten Folgen für den Geschichtsforscher, daß kein Irrthum sei, dem nicht auch Wahrheit zum Grunde liege. Von der Seite dieser Wahrheit aus gelangt man zum Verständnisse des Irrthums.

Wir wenden uns jetzt zu dem zweiten Theile unserer Untersuchung, um zu betrachten, welchen Einfluß die Geschichte der Philosophie auf den Philosophen als Künstler ausübt. Jeder Mensch soll das ausdrücken im Leben, was er in sich selbst ist; dieser Ausdruck geschieht auf zweierlei Weise, durch That oder durch Wort, aber beide Arten sind unvollständige, mangelhafte Mittel, ja gewissermaßen fremdartig, wenn man das fremdartig nennen kann, was durch die Natur verbunden ist. Nach dem Gesetze, welches Inneres und Aeußeres so verbunden hält, daß das Eine nicht ohne das andere sein kann, haben wir die Vernunft nicht ohne die Sprache, und die Sprache nicht ohne die Vernunft; aber das, was in der Vernunft nur Eins ist, der Gedanke, das wird in der Sprache getheilt und zur Mehrheit, die Eine Anschauung wird zu Worten, und das, was für den Denkenden vollkommenes Zeichen des Gedankens

ist, kann dieß nicht immer für den Hörenden sein, denn da die Sprache auf eben so verschiedene Art gebildet wird, wie der Verstand und die Erfahrung, so ist es natürlich, daß jeder Mensch eine verschiedene Sprache besitzt. Wir haben schon oben gezeigt, wie in den philosophischen Bemühungen dieses Mißverhältniß der Sprache zum Verständnisse größer sein muß, als in allen andern Thätigkeiten des Lebens; denn bei andern Gegenständen können Mißverständnisse leicht ausgeglichen werden, durch das Hinweisen auf die ursprüngliche Anschauung, die der Bezeichnung zum Grunde liegt; wenn die Gegenstände aber von der Art sind, wie in der Philosophie, daß der angeschaute Gegenstand in unserm eigenen geistigen Sein liegt, so wird zum Verständnisse eine doppelte Thätigkeit des Menschen verlangt, denn nicht nur das Anschauen, sondern auch das Angeschaute muß in ihm hervorgebracht werden. Je größer nun hier die Schwierigkeit ist, um so einleuchtender muß der Nutzen sein, welcher dem Philosophen als Künstler aus der Geschichte seiner Wissenschaft entspringt.

Der Künstler steht in einem doppelten Verhältnisse zu der Menschheit, der er sein Kunstwerk weiht, erstlich in dem allgemeinen zu der Menschheit überhaupt, dann in einem besondern zu seinen Zeitgenossen. Man könnte uns entgegnen, dieses besondere Verhältniß liege keinesweges in dem Begriffe des Künstlers überhaupt, und es könne gedacht werden, daß ein Künstler gar kein Verhältniß zu seinen Zeitgenossen habe, weil diese zu tief unter ihm stünden, um seine Kunstwerke begreifen zu können. Aber wenn dieß auch gedacht werden

kann, so würde es doch immer nur die Besonderheit eines einzelnen Falles oder eine Beschränkung von Seiten des Künstlers bezeichnen; denn wenn auch der Geist der Zeit beschränkt sein sollte, so ist ihm doch niemals alle Empfänglichkeit abzusprechen, durch welche er mit dem Kunstwerke, wenn es vollkommen ist, zusammenhangen muß. Wichtiger ist der Einwurf, den man uns machen könnte, daß das Verhältniß des Künstlers zu den Zeitgenossen ja in seinem Verhältnisse zu der Menschheit überhaupt mit eingeschlossen sei. Dieser Einwurf würde unsere ganze Eintheilung zerstören, wenn wir nicht meinten, daß der Künstler in einem nähern Verhältnisse stehen müsse zu seinen Zeitgenossen, als zu allen andern Zeitaltern. Denn natürlich ist es, daß der Einfluß des Künstlers auf die Menschheit von seinen Zeitgenossen anfangen muß, wenn er die größte Stärke, die ihm möglich ist, erreichen soll; denn um dieses zu leisten, darf kein Glied der Kette übersprungen werden; und wenn im ersten Gliede die Kraft des Einflusses sich gezeigt hat, so ist auf eine sichere Fortpflanzung desselben mit Bestimmtheit zu rechnen. Daher muß dem Künstler die Wirkung, welche er auf seine Zeitgenossen macht, die wichtigste sein, die Mittel aber, wodurch er sie hervorbringt, sind ihm zugleich auf eine ganz andere Weise gegeben, als die Mittel, wodurch er im Allgemeinen auf die Menschheit zu wirken denkt. Durch diese Verschiedenheit der Mittel unterscheidet sich vorzüglich das besondere Verhältniß des Künstlers zu seinen Zeitgenossen von seinem allgemeinen Verhältnisse zu der Menschheit, und die Wirkung, welche er beabsichtigt,

wird ihm dadurch zugleich leichter und schwerer gemacht. Der Künstler wirkt auf den Menschen durch den Geschmack; dieser aber ist theils ein allgemein menschlicher, theils ein besonderer des einzelnen Zeitalters; in dem Kunstwerke also, insofern es auf die Zeitgenossen des Künstlers wirken soll, muß auf ihren besondern Geschmack gerechnet sein, und in so fern der Künstler selbst den Geschmack mit seinen Zeitgenossen theilt, wird es ihm freilich natürlich und leicht sein, sich diesem Geschmacke gemäß zu äußern, und auf ihn um so sicherer zu wirken; aber wenn dieser Geschmack nicht auch einseitig und fehlerhaft sein soll, so muß das Allgemeinmenschliche nicht im Besondern untergehen, sondern es muß auf eine bestimmte Art in ihm ausgedrückt werden. Dieses letztere ist schwer zu erreichen; es wird dazu verlangt von dem Künstler, daß er das Allgemeinmenschliche in dem Besondern erkannt habe, und daß die Beschränkung in dem Besondern immer nur als eine freigewählte, nicht als eine durch die Beschränkung des Künstlers selbst bedingte erscheine; mit Einem Worte, der Künstler muß, obgleich durch die Einflüsse der Zeit gebildet, doch sich über dieselben erhoben haben durch eigene Kraft, und muß den eigenthümlichen Geschmack des Zeitalters nur als ein Mittel gebrauchen, um sich durch seine Darstellung zugleich über ihn zu dem Allgemeinen zu erheben. In einem solchen Verhältnisse kann der Künstler nur zu seinem Zeitalter stehen, denn über die eigenthümliche Art künftiger Zeitalter etwas zu bestimmen, ist uns nicht gegeben.

In diesem Theile unserer Untersuchung müssen wir

also auch ein Doppeltes zu leisten suchen, nämlich zu zeigen, wie die Geschichte der Philosophie den philosophischen Künstler bilde in Rücksicht auf die Darstellung, sowohl im Allgemeinen für alle Menschen, als im Besondern für seine Zeitgenossen.

Die Sprache bildet sich mit dem Denken, und sie nimmt alle Eigenschaften von diesem an. Je mehr wir uns aus den dunkeln Begriffen unserer Kindheit zu klaren Einsichten erheben, um so mehr wird unsere Sprache die ursprüngliche Verworrenheit ablegen, und dagegen Bestimmtheit und Klarheit gewinnen. Die Ursach hiervon ist leicht einzusehen, denn da es uns nicht natürlich ist zu denken, ohne unsere Gedanken für uns mit Worten zu begleiten, so üben wir zugleich mit dem Denken auch die Sprache. Diese Klarheit und Bestimmtheit der Sprache, wie wir sie mit dem Fortschreiten unseres Denkens gewinnen, kann aber doch von der Art sein, daß ihr noch manches zu einer passenden Darstellung der Philosophie mangelt. Wir setzen den Fall, und mehr oder weniger wird doch dieser Fall immer möglich sein, daß das Denken eines Menschen sich zur Klarheit entwickelte auf einem Wege, den er ganz allein aus sich gefunden hätte, ohne die Verschiedenheit seiner Ansichten mit andern allmählig auszugleichen, so würden wir gestehen müssen, daß der Ausdruck seines Wissens ihm eben so eigenthümlich sein würde, als der Weg wäre, auf dem er zum Wissen gelangte. Denn wenn auch unsere Sprache sich aus der Verworrenheit und Dunkelheit allmählig erhebt, so erhält sie doch keinesweges dadurch die allgemeine Gültigkeit, welche das klare Wissen für sich hat, sie behält vielmehr die Spuren der ehemaligen Dunkelheit bei, die uns ihre besondere Entstehungsart aus ihr kenntlich machen; nicht die dunkeln Ausdrücke werden zu klaren Ausdrücken erhoben, mit der ehemaligen Bezeichnung dunkler Begriffe verbinden sich nur allmählig klare Begriffe, und das, was in unserm Den-

ken gesondert ist, erhält auch besondere Bezeichnungen; Ordnung und Unterscheidung sind die Zeichen der klaren Sprache, nicht Veränderung des Ausdrucks. Daher entsteht auch das, was so häufig ist in der Philosophie, daß ein und derselbe klare Gedanke doch auf verschiedene Weise ausgedrückt werden kann; es ist aber die nothwendige Forderung an eine künstlerische Darstellung, daß der Gedanke auf die Weise ausgedrückt werde, die am allgemeinsten verständlich ist. Der Weg, auf welchem wir zu einer solchen allgemeinen Bezeichnung gelangen, kann nun wohl der nicht sein, welchen wir oben angedeutet haben, durch eine solche Bildung zum Wissen, welche aller Mittheilung entbehrt. Nur durch Mittheilung gelangen wir zu einer ausgebildeten Sprache, die für Andere Klarheit und Verständlichkeit hat, und natürlich wird auch unsere Sprache gebildet werden in demselben Grade, in welchem wir einer ausgebreiteten Mittheilung genießen. Aber nur das Denken in sich selbst ist philosophisch, die wechselseitige Mittheilung des Denkens ist geschichtlich, sie geschieht nur durch das Begreifen eines Lebens außer uns. Wenn wir also für die Bildung unserer philosophischen Sprache einen immer höhern Grad der Mittheilung wünschen müssen, so können wir diesen Wunsch außer den Umgebungen unseres Lebens nur durch das geschichtliche Streben in der Philosophie erreichen, indem wir durch dieses uns die, wenn auch nur einseitige Mittheilung mit allen Philosophen, von deren Meinungen uns Kenntniß zugekommen ist, gewinnen. Diese Mittheilung muß natürlich um so wichtiger sein, je wichtiger die Meinungen der Philosophen sind, die wir zu begreifen streben; aber für den Zweck einer Bildung zur philosophischen Sprache muß der Philosoph uns der wichtigste sein, der in Rücksicht auf die Darstellung der vollkommenste ist. Insofern wir durch Mittheilung auf dem im ersten Theile unserer Untersuchung angezeigten Wege zur Erkenntniß der Wahrheit gelangen, scheint es uns zwar für die

Bildung zur philosophischen Kunst ganz gleich zu sein, ob die Darstellung mehr oder weniger kunstgemäß war, genug wenn wir nur durch wirkliche Mittheilung zum Besitze des Wissens gelangt sind; die Mittheilung des Wissens verlangt natürlich das Begreifen auch des weniger künstlerischen Ausdrucks, und je weniger wir bei dieser Handlung an der Betrachtung der Kunst gewinnen, um so größer muß bei uns die Kunst sein, um aus dem unpassenden Ausdrucke den passenden Sinn heraus zu erklären. Diese Kunst der Erklärung ist nur das Umgekehrte der Darstellungskunst, und da also Anfangs- und Endpunkte in beiden, nur im umgekehrten Verhältnisse, gleich sein müssen, so kann keine von diesen Künsten ohne die Kenntniß dieser Punkte sein. Ausdruck und Sinn muß in beiden verbunden sein; indem in der Kunst der Erklärung der Sinn aus dem Ausdrucke hervorgesucht wird, bildet sich zugleich ein neuer Ausdruck für jenen Sinn, der an dem gegebenen ersten Ausdruck nicht so fest hangt, als an dem, der aus der besondern Eigenthümlichkeit des Erklärenden hervorgegangen sein würde, sich aber doch an jenem bildet, und von ihm das sich anzueignen strebt, was als allgemein gültig und natürlich in ihm erkannt wird. Denn so wie es in Rücksicht auf den Sinn gilt, daß kein Gedanke ohne Wahrheit sei, so gilt es auch in Rücksicht auf die Darstellung, daß kein Ausdruck ohne Bedeutung sei. Doch bleibt es immer wahr, daß für die Bildung des Ausdrucks immer die vollkommensten Künstler den vortheilhaftesten und wirksamsten Einfluß auf uns haben. Denn weil ihr Ausdruck immer die vollste Bedeutung für uns hat, so ist es natürlich, daß wir von ihm uns immer mehr anzueignen geneigt sein werden, als von solchen, die gleichsam mit den Worten zu ringen scheinen, um ihren Gedanken nur eine unvollständige Hülle zu geben. So werden uns jene mehr Vorbilder und Muster, diese aber dienen uns mehr zu warnenden Merksteinen, die

uns auf die Verirrungen aufmerksam machen, welche wir zu vermeiden haben. Bei einer solchen Bildung zur philosophischen Kunst dürfen wir auch nicht fürchten, daß wir in Nachahmungen, und Nachbildungen verfallen werden, denn dieses kann immer nur die Folge einer einseitigen Bildung sein, in welcher die eigenthümliche Kraft des Gebildeten fast ganz verschwindet; dagegen muß die Bildung durch die Geschichte von der Einseitigkeit abziehen, und zur eigenen lebendigen Thätigkeit aufrufen; das Erzeugniß der Kunst wird in ihr nicht nach todten Gestalten erfaßt, sondern lebendig von der eigenen Kraft wieder gebildet, und durch deren Eigenthümlichkeit, insofern sie sich in einen Gegensatz stellt zu der Eigenthümlichkeit des geschichtlich betrachteten Künstlers, erweitert.

Wir müssen jetzt noch versuchen, das besondere Verhältniß des philosophischen Künstlers zu seinem Zeitalter darzustellen, und den Einfluß, welchen die Geschichte der Philosophie auf dieses haben kann. Es ist keiner Frage unterworfen, daß das, worin wir die Eigenthümlichkeit unseres Zeitalters erkennen, geschichtlich ist; es macht einen Theil der Geschichte unserer Zeit aus. Diese Geschichte unserer Zeit kommt zu unserer Kenntniß fast ganz ohne unser Zuthun, wenigstens ohne unser besonderes Streben; wir werden durch unser eigenes Leben, durch unser Zusammensein mit andern und durch unsere Verhältnisse zu ihnen von dem Stande der Zeit, von ihrem eigenthümlichen Streben und Wirken unterrichtet. Aber die Kenntniß, welche wir dadurch erlangen, ist doch nur sehr unvollständig. Wir setzen zu ihren Gunsten voraus, daß die Verhältnisse eines Menschen von der Art sein können, daß er durch sie in Berührung mit Allem trete, was irgend eine Bedeutung in der Geschichte der Zeit hat, wenigstens sofern diese im Zusammenhange mit einem Theile unsers Strebens, z. B. der Philosophie, steht; wird sich einem solchen nicht dessen ungeachtet die Frage aufdringen: wo denn

nun eigentlich seine Zeit anfange? wird er sich es glaubhaft machen können, daß gerade von dem Zeitpunkte an, wo er in Berührung mit der Welt trat, eine besondere Art des menschlichen Daseins begann? und wenn er dieß nicht kann, wird er dann nicht gestehen müssen, daß die besondere Art seines Zeitalters über seine Kenntniß hinausreiche? Aber es scheint völlig nutzlos, einen Satz begründen zu wollen, der an sich so klar und so allgemein anerkannt ist, nämlich daß jede geschichtliche Erkenntniß höchst unvollkommen ist, welche nicht den Zusammenhang mit den frühern Zuständen zugleich mit in sich begreift, d. h. welche nicht eine wissenschaftliche ist. Die vollständige Kenntniß eines Dinges haben wir nur mit der Kenntniß seiner Ursach. Zu einer vollständigen geschichtlichen Kenntniß der philosophischen Ansichten unseres Zeitalters gehört also eine wissenschaftliche Kenntniß von der Geschichte der Philosophie, und wenn wir mit Bewußtsein uns einen Einfluß auf den Gang der philosophischen Wissenschaft verschaffen wollen, so können wir diese Kenntniß nicht entbehren. Wenn wir die Richtung der philosophischen Bestrebungen für sich betrachten, ohne ihre Verbindung mit dem Vorhergehenden zu beachten, können wir nur für eins von beiden uns erklären, entweder für das Eingehn in diese Richtung oder für das Streben dagegen. Beides ist ungenügend dem, welcher einen allgemeinern Gesichtspunkt sich verschafft hat; das Eingehen in den Gang der Zeit, eben sowohl wie das Streben dagegen, zeigt eine einseitige Abhängigkeit von der Zeit an; in jenem erscheint die Gesinnung nur als eine Frucht der Zeit, in diesem nur als eine Frucht der Eigenthümlichkeit, die sich im Kampfe gegen die Zeit absondernd gebildet hat; in beiden Fällen ist man abhängig, man mag durch Liebe oder durch Haß bestimmt werden. Der Zeitgeist kann nie an sich oder in seiner besondern Eigenthümlichkeit gebilligt werden, sondern nur sofern er die Frucht der Vergangenheit und den Keim der Zukunft darstellt; eben so wenig kann er getadelt wer-

den in seinem nothwendigen Zusammenhange mit der Vergangenheit, sondern allein als eingeschränkte Besonderheit. Diese Einseitigkeiten lehrt uns die Geschichte vermeiden, sie befreit uns von der Abhängigkeit, in welcher wir zu unserer Zeit stehen, indem sie uns das Bild der Vergangenheit zeigt; wir begreifen dadurch, wie in dieser die Keime der Gegenwart gesäet wurden, und wie in der Gegenwart wieder die Keime der Zukunft liegen, ja an dem Beispiele solcher Männer, welche mächtig auf ihre Gegenwart und die Zukunft wirkten, lernen wir, wie auch wir die Keime der Zukunft aussäen sollen und können.

Der Geschmack in der Philosophie eines Zeitalters beurkundet sich am auffallendsten durch eine besondere philosophische Schule; eine solche besteht nicht ohne eine besondere Ansicht, welche mehr oder weniger, aber immer bedeutend, auf das Ganze der Philosophie einwirkt, und es gestaltet. Jeder, den man mit Recht zu einer gewissen Schule zählen will, muß diese eigenthümliche Ansicht nicht nur mit der Schule theilen, sondern auch sie für das Wesentliche der Philosophie halten. Ein doppeltes Verhältniß gegen die Schule ist denkbar; entweder man kann sie verwerfen, oder man kann sich ihr ergeben; beide sind zum tadeln außer dem Gesichtspunkte der Geschichte, in ihm aber beide zu loben; denn allein die geschichtliche Ansicht ist für das Leben die richtige. Der, welcher die Ansichten der Schule tadelt außer dem Gesichtspunkte der Geschichte, wird jene Ansichten zu vernichten streben, wodurch er sich einer Thorheit schuldig macht, indem er etwas Geschehenes gleichsam ungeschehen machen will, um aus der Vernichtung dann wieder die neue Schöpfung zu beginnen. Tadelnswerth ist auch das unbedingte Hingeben an eine Schule, so daß man glaubt, die Schule stelle die Philosophie vollkommen dar, und es sei der Vortheil der Wissenschaft, das Streben dieser Schule zu erhalten; so wie jene feindliche Gesinnung die Ansicht der Schule zu vernichten strebt, so strebt diese darnach, sie zu verewigen. Wenn das Streben einer Schule von Einseitigkeit frei sein könnte, so

würde man den Wunsch, dieses Streben zu verewigen, billigen müssen; aber unter jener Voraussetzung würde das Streben nicht von der Schule zu benennen sein, sondern von der Philosophie überhaupt. Jene schließt immer ein Besonderes mit in sich ein, wodurch sie zur Schule wird; das Wesen der Philosophie wird durch die Schule auf eine eigenthümliche Art ausgedrückt. Daher ist auch das Streben, die Ansicht der Schule zu verewigen, tadelnswerth, jedoch nicht insofern als dadurch das Wesen der Philosophie, sondern insofern dadurch das Wesen der Schule ausgedrückt wird. Diese beiden Rücksichten in der Betrachtung können aber nicht anders, als aus dem Standpunkte der Geschichte unterschieden werden; denn das Eigenthümliche einer einzelnen Schule erhellt natürlich nur aus der Vergleichung mit andern Schulen und das Wesen der Philosophie nur aus dem Gemeinsamen, welches wir in allen Schulen finden; wenn nicht etwa ein jeder Einzelne so gut wie jede Schule berechtigt sein soll, das Wesen der Philosophie nach seiner eigenthümlichen Richtung in ihr zu bestimmen. Eines jeden Dinges Wesen wird am bestimmtesten und am vollständigsten aus seinem Leben erkannt. Wenn also derjenige, welcher in das philosophische Leben seiner Zeit künstlerisch eingreifen will, eine philosophische Schule gebildet vorfindet; so muß er, um sich zu dieser in das richtige Verhältniß zu setzen, sich zuerst durch die Geschichte mit der Entstehung dieser Schule bekannt machen, um ihr Wesen vollkommen zu begreifen; dann eben so geschichtlich das Verhältniß dieser Schule zu der lebendigen Fortbildung der Philosophie überhaupt erforschen. Wenn er dieses beides erreicht hat, so kann er sich der Ansichten der Schule als des besten Mittels bedienen, um auf seine Zeitgenossen zu wirken, nicht indem er selbst in diese eingeht, sondern indem er sie in dem richtigen Verhältnisse zur Philosophie überhaupt darstellt, und sie so von der Einseitigkeit befreit, welche sie als Ansichten der Schule an sich tragen. Er wird nicht

auftreten als der Gegner der Schule, ihre Ansichten durchaus verwerfend; dieß würde ihm scheinen, als wollte er den Strom der Zeit stromaufwärts führen, und ein einseitiges Streben, weil es darauf geht, nicht nur die Schule als Schule, sondern auch als die Philosophie überhaupt in einer eigenthümlichen Gestalt darstellend zu vernichten; er wird also an die Ansichten der Schule seine eigenen Ansichten anknüpfen können, um jene in einen allgemeinen, höhern Gesichtspunkt zu stellen, oder wenigstens in einen der Schule fremden. Wir könnten hier zwei Beispiele aus den neuern Zeiten anführen von Philosophen, die auf ähnliche Weise sich einen bedeutenden Einfluß auf ihre Zeitgenossen erworben haben; aber die Namen sind zu sehr in aller Munde, als daß es hier noch einer namentlichen Erwähnung bedürfte.

Die Verschiedenheit beider Darstellungsarten in Beziehung auf das Allgemeinmenschliche und auf das Eigenthümliche unserer Zeitgenossen fällt in die Augen; das Maaß ihrer Anwendbarkeit ist nicht weniger verschieden. Je nachdem man nämlich einer Schrift in Rücksicht auf ihre unmittelbare Wirksamkeit einen der Zeit nach beschränkteren Kreis bestimmt, um so mehr wird man für seine Zeitgenossen arbeiten müssen, im Gegentheil aber mehr für das Allgemeine. Schriften, welche eine mehr oder weniger zufällige Veranlassung haben, mögen sie nun zum Streite oder zum Frieden bestimmt sein, fallen unter die erstere Klasse; sie sind auch freier in der Art ihrer Anordnung, da sie nicht von einem so durchaus bestimmten Gegenstande ausgehen, als eine vollständige Darstellung entweder der ganzen oder eines Theils der Philosophie. Schriften von dieser letztern Art aber sind ihrer Natur nach in Zweck und Ordnung durch sich selbst bestimmt, sie haben auch nicht eine besondere, sondern eine allgemeine Bestimmung; um dieser zu entsprechen, muß man daher auch das Allgemeinmenschliche in der Darstellung vorwalten lassen.





